Vorhöfe zum Glauben

oder das

Wunder des Christenthums

im Einklange

mit Vernunft und Natur.

Ein apologetischer Versuch in Briefen

von

Dr. J. W. Hanne.

I.

Jena,
Druck und Verlag von Fr. Frommann.

1850.

Vorhöfe zum Glauben.

Erſter Theil.

Der chriſtliche Glaube

im Kampfe

mit dem modernen Aufklärungschriſtenthum

und

der Widerſpruch des letztern mit der Vernunft.

Jena,
Druck und Verlag von Fr. Frommann.

1850.

Dem Herrn Miniſter

der geiſtlichen und Unterrichts-Angelegenheiten

des Königreichs Hannover

Braun,

zum Ausdruck

wahrhafter Verehrung und innigſter Dankbarkeit,

in tiefſter Ehrfurcht

der Verfaſſer.

Vorwort.

„Vorhöfe zum Glauben" habe ich dieſe Schrift betitelt, deren erſten Theil ich hiermit dem Publikum übergebe, weil ich dabei vorzüglich ſolche Leſer im Auge habe, deren geiſtlichem Verſtändniß ſich das innerſte Heiligthum des chriſtlichen Glaubens noch nicht erſchloſſen hat; die zwar ein tieferes, religiöſes Bedürfniß in ſich lebendig fühlen, das ſie bis jetzt gewarnt hat, ſich der Cultusweiſe der ſogenannten freien Gemeinden anzuſchließen; die auch wohl gern an Chriſtum glauben und durch ihn ſich erlöſen laſſen möchten: aber immer wieder nicht aus vollem Herzen glauben können, weil dem innern Zuge ihres Gemüths ſo oft wieder allerlei Zweifel des Verſtandes in den Weg treten, welche aus dem Elemente der modernen Bildung ſich ihrem Denken inſinuirt haben. Dieſe Zweifel betreffen insbeſondre das Wunderbare und Übernatürliche im Weſen und Leben des Erlöſers, das ihnen mit den Anforderungen der Vernunft und mit den Thatſachen der natürlichen Erfahrung im Widerſpruche zu ſtehen ſcheint. In dieſer Zweifelmüthigkeit können ſie ſich die dargebotene Gnade Gottes in Chriſto nicht mit voller Zuverſicht aneignen, und bleiben ſo entweder draußen ſtehen, in den Vorhöfen zu dem Allerheiligſten des Glaubens, oder verſinken endlich in einen gewiſſen religiöſen Indifferentismus.

Das Allerheiligſte, zu dem Wiſſenſchaft und Kunſt, Naturahnung und ſittliches Leben, die Vorhöfe bilden, iſt das ſelige Vollgefühl der Verſöhnung durch Jeſum Chriſtum, iſt der Frieden mit Gott dem Va-

ter durch den Sohn, iſt das freudige Gefühl, daß nichts Verdammliches iſt an denen, die in Chriſto Jeſu ſind, iſt dieſe Kräftigkeit und Herrlichkeit des Glaubenslebens, das in lauter heiliges Liebesleben ausbricht, weil das Herz im Glauben von dem Vollgefühl durchdrungen wird, daß Gott die Liebe iſt, und daß, wer in der Liebe bleibt, in Gott bleibt. Und eine ſolche Seele, die ſich ſo als lebendige Rebe dem Weinſtock Jeſu Chriſti eingewachſen fühlt, die iſt dann auch gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes ſie ſcheiden mag von dieſer Liebe, die in Chriſto Jeſu iſt, unſerm Herrn.

Das Allerheiligſte des jüdiſchen Tempels hatte einen Vorhang. Hinter dieſen Vorhang trat jährlich einmal der Hoheprieſter am großen Verſöhnungstage, um für ſich ſelbſt und für das ganze Volk ein allgemeines Verſöhnungsopfer darzubringen, und durch die Beſprengung des Deckels der Bundeslade mit dem Blute des Opferthiers das Gefühl der Lebensgemeinſchaft mit Gott, durch eine feierliche ſymboliſche Handlungsweiſe, zu erneuen; denn der Deckel der Bundeslade mit den Cherubim galt für das ſichtbare Zeichen der gegenwärtigen Gottheit. Aber zur Gemahnung und Andeutung, wie auch der Hoheprieſter den Anblick des Heiligen und Erhabenen in Israel nicht zu ertragen vermöge, mußte derſelbe bei ſeinem Eintritte die Bundeslade mit Rauchwerk in eine dichte Dampfwolke hüllen. Das Volk aber blieb, während dieſes Vorgangs, draußen ſtehen in den Vorhöfen, die den Tempel mit ſeinem Heiligen und Allerheiligſten umgaben.

Seitdem nun Jeſus Chriſtus, als der ewige und vollkommene Hoheprieſter der Menſchheit, erſchienen iſt, und die Fülle der göttlichen Herrlichkeit voll Gnade und Wahrheit im Fleiſch geoffenbart hat, ſeitdem ſind alle Vorhänge, die den Geiſt der Menſchheit vordem vom Geiſte Gottes trennten, hinweggezogen, und auch die Wolke des Sündenbewußtſeins iſt hinweggetilgt durch das Wort von der Vergebung der Sünden. So hat ſich allen Menſchenkindern ohne Ausnahme das

Allerheiligſte des unſichtbaren Gottes als vergebende und erlöſende Liebe in der Erſcheinung des Erlöſers erſchloſſen, und ein Jeder, der da ſehnſüchtiges Verlangen trägt, kann ein Prieſter dieſes Heiligthums werden; ja, Jeder, wer mit dem Apoſtel von ſich bekennen kann: So lebe nun nicht ich, ſondern Chriſtus lebt in mir, denn was ich jetzt lebe im Fleiſch, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat, und ſich ſelbſt für mich dargegeben. Jeder, wer das mit Wahrheit von ſich bekennen kann, der hat fortan das göttliche Leben in ihm ſelber, der ſteht mit Herz und Muth, mit Seele und Geiſt, unter Freud und Leid, im Leben, Noth und Tod mitten im Centrum des Allerheiligſten, und die feindſeligen Mächte dieſer vergänglichen Welt können ihn nicht weiter mehr, als nur vorübergehend und äußerlich berühren, denn an dieſes ſein mit Chriſto in Gott verborgenes, tiefinnerliches Leben reichen ſie nicht mehr heran.

Aber während ſo Gott, durch die Sendung ſeines Sohnes, ein für allemal den Vorhang zwiſchen Zeit und Ewigkeit, zwiſchen Gottheit und Menſchheit, zwiſchen Dieſſeits und Jenſeits, in der Erſcheinung des Gottmenſchen aufgehoben hat, ſo daß wir ſchon hier in's ewige Leben eingehen, und dann, durch alle künftige Äonen, über Grab und Erden und Sonnen hinaus, drin bleiben können: hat mitten in der ſichtbaren Kirche, die ein lebendiges Abbild des urbildlichen Gottesreiches auf Erden darſtellen ſoll, der Unglaube des Zeitgeiſtes einen Vorhang nach dem andern wieder zurecht gewoben aus allerlei eiteln Menſchengedanken und Wahngebilden. Und ſo iſt auch die Wolke wieder herabgeſunken über den Gnadendeckel des Allerheiligſten, ſo daß ſelbſt viele der berufenen Diener und Prieſter des neuen Bundes in der ſichtbaren Kirche von den, in Chriſto offenbar gewordenen, Gnadengütern des Allerheiligſten nichts mehr ſehen und nichts mehr bezeugen können. Aus den Elementen unſerer ſogenannten modernen Bildung ſind die Fäden dieſes Gewebes menſchlichen Irrwahns gedreht, das Gottheit und Menſchheit, die in Chriſto Jeſu eins geworden ſind, wieder von ein-

ander trennt. Man hat, in vorherrschender Richtung auf die Betrachtung der äußern, endlichen Natur, und im Dienste der materiellen Interessen, das Vorurtheil eines todten, starren Mechanismus blinder Naturgesetze aufgerichtet, das man als einen Vorhang trennend zwischen Gott und den Menschen in die Mitte gestellt hat. Diese starren Naturgesetze, die nur in der Einbildung existiren, betrachtet man als eine undurchdringliche Schranke, die Gott selbst hemmen soll, sich an die Menschheit in übernatürlicher Weise zu offenbaren, und demzufolge entblödet man sich nicht, die wunderbare Erscheinung unsers Herrn Jesu Christi, die allerdings in diese Theorie von unüberwindlichen Naturgesetzen, welche dem obersten Gesetzgeber selbst Trotz bieten, nicht passen will, in das natürliche Lebensgebiet von unser einem herabzuziehen.

Eben diesen Fictionen der modernen Bildung, die ein Product der einseitigen Verstandesrichtung der Zeit und einer sehr äußerlichen Betrachtung der Natur und ihrer Gesetze sind, bin ich in diesen Briefen entgegengetreten. Und so ist es mein Hauptzweck in denselben, das Wesen des Christenthums, sofern es eben Wunderwesen ist, und sofern es mithin die Verwirklichung seiner Idee nur in der Form des Wunders finden konnte, den gebildeten Kreisen der Gegenwart, die noch Empfänglichkeit dafür haben, aber durch den in's Endliche verknechteten Verstand des Zeitalters sich gehemmt fühlen, wieder zugänglich zu machen, indem ich darthue, wie die Theorie von starren Naturgesetzen nach allen Seiten hin in sich selbst zerfällt. Zugleich aber stellte sich mir dabei die Aufgabe heraus, den Wunderbegriff nach seinem weitesten Umfange, und von den letzten Principien aus, genetisch zu entwickeln und immer mehr in sich zu vertiefen, bis dahin, wo derselbe, im Entwickelungsgange des kosmischen Theilganzen, das sich in unserm Planeten, und durch die Stufenleiter seiner Schöpfungsepochen hindurch, nach dem Urbilde des göttlichen Denkens und Schaffens verwirklichen sollte, mit dem Hervortreten des Gottmenschen culminirt, indem

von nun an der Geiſt der Menſchheit auf Erden ſich mit den wunderbaren Banden des Glaubens an den Himmel geknüpft fühlt, wohin Chriſtus uns vorangegangen iſt, bis daß er wiederkommt, um den vollendeten Leib ſeiner Gemeinde, mit allen deſſen Gliedern, aus der Sphäre des Glaubens in die Sphäre des unmittelbaren Schauens durch ein letztes Wunder hinüberzuheben.

Nachdem ich alſo im erſten Theile dieſer Schrift mich zunächſt auf die Widerlegung der falſchen Auffaſſung des Chriſtenthums von Seiten der ſogenannten freien Gemeinden und ihrer denkgläubigen Führer eingelaſſen, bin ich im zweiten Theile, der, ſo Gott will, ſofort nachfolgen ſoll, in den poſitiven Nachweis der Wirklichkeit und Wahrheit des chriſtlichen Wunderweſens eingegangen. Dieſer zweite Theil zerfällt in fünf Abtheilungen, wovon ich den allgemeinen Inhalt hier vorläufig kurz angeben will.

In der erſten Abtheilung habe ich die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit des Wunderlebens Jeſu Chriſti, der modernen Kritik gegenüber, deren Negationen ich durch alle Hauptſtadien nachgegangen bin, darzuthun verſucht. In der zweiten Abtheilung ſodann iſt der Begriff des Wunders nach ſeinem tiefſten Umfange entwickelt, und aus der Idee des Abſoluten durch ſpeculative Deduction abgeleitet worden. Dabei ergab ſich die Forderung, den chriſtlichen Theismus, gegenüber dem Pantheismus und Atheismus der negativen Zeitphiloſophie, a priori zu erhärten und in ein neues Licht zu ſetzen, um auf dieſem Wege für die Idee der Weltſchöpfung und ihrer wunderartigen Evolution den rechten, fruchtbaren Geſichtspunkt feſtzuſtellen. In der dritten Abtheilung iſt die irdiſche Schöpfungsevolution der Natur und ihrer drei Reiche dann vom Standpunkte der Naturwiſſenſchaft nachgewieſen worden, nachdem ich zuvor den Begriff der Naturgeſetze in ſeiner dialectiſchen Lebendigkeit zur Evidenz zu bringen verſucht. Die vierte Abtheilung betrachtet das Wunder des Menſchen in deſſen Weſen und Geneſis, und zeigt, wie die göttliche Idee

der irdiſchen Schöpfung ſich zwar im Weſen des Menſchen, ſofern der Menſch ſich des göttlichen Urbildes bewußt wird, als Einheit des göttlichen und menſchlichen Geiſtes zu verwirklichen beginnt, wie aber dieſe Einheit und Harmonie des Endlichen und Unendlichen, durch die allgemeine Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur, zunächſt ſich in die härteſten Diſſonanzen zerſetzt, und ebendamit auf die Nothwendigkeit einer höchſten und letzten Schöpfungsepoche hinweiſt, in welcher das göttliche Urbild ſich nach ſeinem innerſten, himmliſchen Centro auf Erden enthüllt in dem vollendeten Urmenſchen, worin Gottes ewige Idee vom Menſchen das wirkliche Leben des zeitlichen Menſchen ſelber wird, ſo daß dieſer Menſch Jeſus der Chriſtus iſt, in welchem ſich der Sohn Gottes enthüllt. Mit dieſem Reſultat beſchreitet die Betrachtung fünftens den chriſtologiſchen Standpunkt, auf welchem die Aufgabe des Gedankens darin beſteht, zu zeigen, wie in dem geſchichtlichen Chriſto und ſeinen Wundern ſich der Begriff des Wunders in ſeiner Vollendung und abſoluten Vernünftigkeit darſtellt und wenigſtens ahnungsweiſe erkennen läßt.

Möchte es mir gelungen ſein, die Harmonie der ganzen Weltanſchauung, und das ſelige und erhebende Gefühl der Wahrheit und ihrer Gewißheit, das von den innerſten Regionen des chriſtlichen Glaubens, wenn man mit ſinnendem Geiſt, unter Gebet, Betrachtung und mit dem ganzen Ernſt des hingebenden Denkens ſich in ſie verſetzt, über Natur und Menſchheit und alle zugänglichen Sphären des vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Weltdaſeins ſich ergießt, — möchte es mir gelungen ſein, dieſe Harmonie und heilige Wahrheit der Sache ſo zur Darſtellung gebracht zu haben, daß ſie in Gemüthern, deren religiöſe Silberſaiten noch nicht ganz im Wetter der Politik und eiteln Weltſorge verroſtet ſind, einige tiefere Reſonanzen weckt, damit dieſe ſich dann getrieben fühlen, die erwachende Sehnſucht am vollgedeckten Tiſche des göttlichen Brod- und Weinſpenders im Evangelio ſelbſt zu ſättigen. Dann mögen auch dieſe Vorhöfe, in denen es nur

erſt dämmert, bald dahinten gelaſſen werden von denen, welche das lichte Heiligthum ſelbſt betreten, zu dem dieſe Vorhöfe eben, wie die Stufen auf dem Berge Moriah zum Tempel, führen ſollen.

Der aber, der auch das Scherflein der Wittwe mit lebendigen Segenskräften auszuſtatten vermag, der wolle ſeinen Segen auch dieſem geringen Beitrage zum Aufbau ſeiner Kirche inmitten eines tumultuariſch niederreißenden Zeitalters nicht verſagen.

Braunſchweig, den 30. Juni 1850.

Der Verfaſſer.

Berichtigungen.

S. 13 Z. 10 v. o. lies auch mir ſtatt auch uns
= 14 = 6 = = lies Klettenberg ſtatt Klattenberg
= 14 = 7 = u. lies der ſtatt des
= 67 = 4 = = lies nie ſtatt ein
= 80 = 11 = o. lies Dynamik ſtatt **Dynamik**
= 96 = 5 = u. lies lediglich ſtatt bedinglich

Inhalt des erſten Theils.

Erſter Brief.

Seite

Das Recht der Vernunft auf den Glauben und die göttliche Vernunft in der Offenbarung. Ein Blick auf die falſche Vernunft des Zeitgeiſtes . . . 1

Zweiter Brief.

Die Prätenſionen der freien Gemeinden auf vernunftgemäßes Chriſtenthum. Der Pelagianismus des Zeitalters und der Mangel des lebendigen Sündenbewußtſeins verkümmern auch das Verſtändniß des chriſtlichen Glaubens. Göthe und Leſſing im Verhältniß zum Chriſtenthum. Das Gewicht und die Bedeutung des Dogma's von der Erbſünde. Der Unterſchied der dogmatiſchen Form vom abſoluten Inhalt des chriſtlichen Glaubens . . . 10

Dritter Brief.

Das Chriſtenthum als eine lebendige Thatſache, deren Träger der auferſtandene und in ſeiner Gemeinde perſönlich gegenwärtige Chriſtus iſt 25

Vierter Brief.

Das Chriſtenthum im Sinne der freien Gemeinden und ihrer denkgläubigen Stifter 31

Fünfter Brief.

Die Quelle des freigemeindlichen Chriſtenthums im unwiedergeborenen Ich. Das falſche und das wahre Ich. Das ſittliche Moment des Aufklärungschriſtenthums culminirend in der Bravheit. Der brave Mann und die Revolution. Die chriſtliche Armen-Sünder-Demuth und die Weltregeneration 46

Sechster Brief.

Seite

Das Aufklärungschristenthum im Widerspruch mit der Vernunft. Vielgestaltige Auffassung des Wesens der Vernunft. Wie der gemeine Verstand die Vernunft ansieht. Uhlich und die dialektischen Verlegenheiten der Verstandes-Theologie 55

Siebenter Brief.

Die Forderungen, welche an eine vernunftgewisse Gottes- und Weltanschauung zu stellen sind 65

Achter Brief.

Wie Leibnitz über das Wesen der Vernunft gedacht hat, und wie er den Glauben an das Wunder im Einklange mit der Vernunfterkenntniß weiß. Die Bedeutung der Autorität Leibnitzens gegenüber den Autoritäten der modernen Selbst- und Freidenker 76

Neunter Brief.

Die theoretische Grundlage des modernen Aufklärungschristenthums besteht nicht in Vernunftprincipien und Ideen, sondern in Verstandessätzen. Das Wesen der Verstandes-Reflexion. Die Consequenz des empirischen Verstandes, welcher sich von den, in der christlichen Religion zur vollwesentlichen Offenbarung gekommenen, Principien der göttlichen Vernunft abtrennt, ist der Atheismus 82

Zehnter Brief.

Vergebliches Sträuben der Freigemeindlichen gegen die, zum Atheismus treibende, Consequenz. Die Macht der Natur und des Menschheitslebens, ohne das Licht der Offenbarung Gottes in Christo 91

Erſter Brief.

Gewiß, mein lieber Freund, auf das Vernünftige im chriſtlichen Lehrbegriffe kommt es an, und ein Chriſtenthum, das den Verſtand umnebelt und den vernünftigen Gedanken auslöſcht, würde eben ſo verkehrt ſein, als ein Chriſtenthum, das den ſittlichen Willen entkräftet; ja es würde den hohen Namen Chriſtenthum gar nicht verdienen. Auch ich habe von jeher ein ſolches vernunft-harmoniſches Chriſtenthum angeſtrebt, ich habe mich der chriſtlichen Theologie nur darum von ganzer Seele gewidmet, weil ich in ihr Befriedigung zu finden hoffte, nicht nur für die Sehnſucht meines Herzens in dem Frieden Gottes, ſondern auch für die Forderungen meines denkenden Bewußtſeins durch das Licht aus der Höhe. Ein Glaube, der auf jede wohlbegründete Frage der Wiſſenſchaft befriedigende Antwort zu geben vermag, der ſich nicht in irgend einen dunkeln Winkel des Herzens zu retiriren, noch mit den hölzernen Mauern der Ignoranz zu umgeben braucht, um den feindlichen Angriffen des Zeitgeiſtes gegenüber ſein Leben zu friſten: nur ein ſolcher Glaube kann die Welt überwinden, indem er den Menſchen in volltönigen, ſeelenerquickenden Einklang bringt mit Gott, mit dem beſſern Geiſte der Menſchheit und mit ſich ſelbſt. Wenn es daher je geſchehen könnte — doch ich bin gewiß, daß das ſchlechterdings unmöglich iſt — aber wenn es wirklich geſchehen könnte, daß der chriſtliche Glaubensinhalt ganz oder zum Theil mit evidenten Sätzen der wahren Vernunft in wirklichen, nicht bloß in ſcheinbaren Widerſpruch geriethe, ſo würde ich denſelben in dieſer Beziehung für unwahr halten, da das Weſen der Wahrheit Einheit und volltönige Harmonie ſein muß. Wahrheit kann nur eine ſolche Religion haben, die den menſchlichen

Geiſt über jede Art der Entzweiung und des Gegenſatzes erhebt; und wenn ſich der Menſch nach ſeinem innerſten Weſen erlöſt und befriedigt fühlen ſoll, ſo muß auch ſeine innerſte Vernunft dazu Ja und Amen ſagen können. Nur ein todter Dogmatismus, wie die Scholaſtik am Ende ihrer Laufbahn ihn der ausgearteten Kirche zu Liebe aufſtellte, kann zu dem Sophisma greifen, daß etwas in der Theologie wahr ſein könne, was in der Philoſophie falſch ſei, und umgekehrt. Es bleibt dabei: die Wahrheit iſt nur Eine im Himmel und auf Erden, in Offenbarung, Natur und Vernunft, und eine Offenbarung, die der wahren Vernunft widerſpricht, iſt nur eine vorgebliche Offenbarung.

Allein, ich darf ſchon hier nicht unerwähnt laſſen, wie leicht man ſich hinſichtlich eines ſolchen Widerſpruchs zwiſchen Vernunft und Chriſtenthum täuſchen kann, indem man entweder etwas für Vernunftbeſtimmungen hält, was mit der wahren Vernunft nichts gemein hat, oder indem man in einem oder dem andern Stücke der chriſtlichen Glaubenslehre einen Widerſinn zu finden glaubt, der ſeinen Sitz doch nur in dem eigenen Auge hat, ſofern man, nach flüchtiger, oberflächlicher Betrachtung, oder verblendet durch den Phraſenzauber einer nagelneuen Weisheit, ſich ein Bild vom chriſtlichen Weſen zurecht gemacht hat, was man recht eigentlich nur aus der eigenen unwiedergeborenen Seele herausſchaut. Ich ſpreche aus eigener Erfahrung, mein lieber Freund, d. h. aus Erlebniſſen an mir ſelbſt. Ich habe mich auch einmal blenden laſſen durch ein, von der modernen Kritik künſtlich zurecht gemachtes Zerrbild des Chriſtenthums und fand ſofort Widerſprüche im Neuen Teſtamente und in der Kirchenlehre, Widerſprüche gegen die Vernunft und gegen das von mir einſeitig aufgefaßte Princip der chriſtlichen Religion, die mich zum Kampf gegen die Auffaſſung des Chriſtenthums in unſeren Evangelien verleiteten. Ich meinte, in dieſem Kampf der heiligen Sache der Wahrheit zu dienen, meinte mit beitragen zu wollen, um die wahre Idee der chriſtlichen Religion von ihren falſchen Umkleidungen durch Apoſtel, Kirchenväter und Reformatoren zu befreien, und fand bei weiterer ruhiger Überlegung und Selbſtentwickelung, daß ich weder das Weſen der Vernunft ſchon gründlich gefaßt hatte, noch in den rechten Geiſt des bibliſchen und kirchlichen Chriſtenthums nur irgendwie eingedrungen war. Ach, mein Freund, der Menſch wird gar

leicht einbilderiſch auf ſich ſelbſt, beſonders in dieſer Zeit der Selbſtüberhebung des abſtracten Denkens und bei dieſem Zuſtande einer zerriſſenen Kirche und eines verkümmerten Glaubenslebens; und dann ſchwört er auf ſeine eigenen klugen Inventionen, als auf unmittelbare Wahrheitsſchauungen und glaubt ſo recht im Centrum der Sache ſelbſt zu ſitzen, während er bewußt oder unbewußt doch nur der eigenen Eitelkeit, Ehrſucht und Verblendung, oder noch niedrigern Trieben des gottentfremdeten Herzens dient.

Solche Erfahrungen, die ſchon Mancher an ſich gemacht hat oder doch hätte machen können, wenn er einmal recht ehrlich mit ſich ſelbſt vor dem Angeſichte Gottes in Gebet und Nüchternheit hätte zu Rathe gehen, und ſeine Ehrlichkeit nicht bloß vor der Welt hätte anpreiſen wollen — ſolche Erfahrungen ſollten billig einen Jeden, der ſich berufen fühlt, auf irgend einem Gebiete des geiſtigen Lebens zu reformiren oder Widerſprüche aufzuräumen, zu dem Entſchluſſe treiben, zuvor erſt ſich ſelbſt recht zu demüthigen und zu läutern, zuvor erſt den Entwickelungsproceß der göttlichen Erleuchtung und Heiligung am eigenen Geiſte, unter brünſtigem Gebet, gründlicher Arbeit und in fortwährender Ergänzung mit den tiefſten Geiſtern aller Zeiten abzuwarten, und dann erſt an's Werk zu ſchreiten, nachdem er ſich geprüft, ob er nicht in Bezug auf die Forderungen der Zeit ein künſtlich gemachtes Bedürfniß und leeres Geſchrei mit dem Nothruf wahrheitsdurſtiger Seelen und ob er nicht in Bezug auf ſich ſelbſt ein ſelbſtgemachtes Götzenbild des Verſtandes mit dem reinen, gottdurchſonnten Urbilde der Vernunft verwechſele.

Würde ſich dann, auf dieſem Wege gründlichen, übereinſtimmigen Forſchens, und nach Durchmeſſung aller Gebiete des ſichern Wiſſens, würde ſich dann immer wieder, mit immer größerer Evidenz, ohne daß von Seiten eines, durch ſtetes Gebet geläuterten Gewiſſens Einſpruch geſchähe, das Reſultat herausſtellen, daß das Chriſtenthum, wie es im Neuen Teſtament keimartig gegeben worden, und in der Kirche ſich entwickelt hat, mit klaren und urgewiſſen Grundwahrheiten der Vernunft ſelbſt im Widerſpruch ſtände: ja dann freilich müßten Alle, denen Wahrheit über Alles geht, ſich wie Ein Mann erheben, um im Namen der Vernunft gegen ein ſolches falſches Chriſtenthum Proteſt einzule-

gen, dann würden gewiß auch wir, Sie, mein Freund, und ich, nicht zurückbleiben wollen.

Denn unter Vernunft verſtehen wir doch das Höchſte und Beſte, was da iſt und gedacht werden kann; was nicht nur uns ſelbſt zum Denken und Erkennen des Wahren, Guten und Schönen im eigenen Ich befähigt, ſondern was zugleich als die ewige Weſenheit und urbildliche Grundlage aller Wirklichkeit, Dauerhaftigkeit und harmoniſchen Bildung am Himmel und auf der Erde das Weſen der Dinge ſelbſt ausmacht. In dieſem Sinne nahm auch ſchon der Platoniſche Sokrates die Vernunft, und es iſt mir immer rührend und aus innerſter Seele geſprochen geweſen, wenn ich im Phädon las, wie der hohe Weiſe, am Tage ſeines Sterbens, als er dem Apollo ſeinen prieſterlichen Schwanengeſang opferte, die Seinen ermahnte, vor der vernünftigen Wahrheit ihn ſelbſt, den Sokrates, unendlich zurückzuſtellen, und, über ſeine Perſon hinausblickend zu der reinen Idee, ſich vor nichts ſo ſehr zu hüten, als vor der Miſologie, d. h. vor dem Vernunfthaß. Ja, ich würde ihm auch dann noch beiſtimmen, wenn er in ſeiner Zuſammenſtellung der Miſologie mit der Miſanthropie, die erſte für etwas noch viel Schlimmeres erklärte als die letztere. Denn die Menſchen, wie ſie ſich zeigen, in ihrer eitlen, zeitlichen Erſcheinung und als bloß natürliche, oder gar als überkünſtelte Menſchen, ach, die ſind ja insgemein gar unliebenswerth, und es kann ſelbſt durch die Pflicht geboten ſcheinen, ſie vernünftigerweiſe zu haſſen, wenn dieſer Haß darin beſteht, das Richtige an ihnen aufzudecken und zu tödten, wie Chriſtus, als er den Petrus als einen Satan anfuhr. Aber die Vernunft haſſen und in Folge davon die Menſchenkinder zu entgeiſten und unter menſchliches Anſehen gefangen zu nehmen, ja das würde heißen, den ewigen Menſchen ſelbſt in dem zeitlichen zu Grunde richten.

Aber blicken Sie nun doch einmal vorurtheilslos und mit offenem Auge um ſich, mein Freund, ob denn nicht das Chriſtenthum ſammt der chriſtlichen Theologie der Vernunft in dieſem Sinne ſelbſt das Wort redet? Oder was hat denn der chriſtliche Glaube vom Anfang anders ſein wollen, als eben nur der vollendete Ausdruck, die vollweſentliche Offenbarung der Vernunft? — Freilich nicht der Vernunft in irgend einem ſubjectiv beſchränkten Umfange, auch nicht der Vernunft, wie ſie

ſich in dieſem oder jenem klugen oder überklugen Kopfe eines modernen Zeitungsſchreibers oder Kritikers oder Clubbiſten oder philoſophiſchen Meiſters, oder Rationaliſtenoberhaupts leibhaftig incarnirt hat; denn dieſe Art Vernunft iſt doch gar zu buntſcheckig und veränderlich, als daß man in ihren verſchiedenen Exemplificationen auch nur Varietäten Einer und Derſelben Gattung erkennen könnte. Sondern der chriſtliche Glaube macht Anſpruch, der ſchlechthin entſprechende Ausdruck der Vernunft an und für ſich, im abſoluten Sinne, die Offenbarung der Vernunft als der Weſenheit Gottes ſelbſt zu ſein. Die göttliche Vernunft nämlich, oder der Logos, der da vom Anfang bei Gott war, ſo zeugen's Paulus und Johannes, ſei in Chriſto Fleiſch geworden, und der Erlöſer ſelbſt bezeichnet ſich als den Weg, die Wahrheit und das Leben, und verheißt ſeiner Kirche bei ihr zu ſein bis an der Welt Ende als Der, dem alle Dinge übergeben ſeien im Himmel und auf Erden. Und auch die ganze chriſtliche Theologie, in dem großartigen Sinne, wie ſchon der Apoſtel Paulus ſie auffaßte als eine Weisheit Gottes, als das ſelbſtgewiſſe Bewußtſein über die Tiefen der Gottheit; in dem Sinne, wie ein Origenes, Athanaſius, Auguſtinus und Anſelmus ſie verſtanden und übten, wie Luther im Zuſammenhange mit der tiefſinnigen, deutſchen Myſtik ſie traktirte, wie die Leibniß, Leſſing, Hamann, Herder, Fichte, Schleiermacher, Daub u. A. ſie einer ſeichten Aufklärung gegenüber ſo ſiegreich vertraten: auch die chriſtliche Theologie nach ihrer Ganzheit iſt und will ihrem Weſen nach nichts Geringeres ſein, als der Ausbau der Glaubenslehre auf den klar erkannten Principien dieſer ewigen Gottes- und Weltvernunft.

Aber freilich, mein Beſter, ein Anderes iſt es mit der Vernunft und Vernünftigkeit in dieſem abſoluten und einigen Gottesſinne, ein Anderes in dem endlos wechſelnden, immer wirrigen, nimmer einſtimmigen Verſtande dieſes, unſeres vielgeprieſenen Zeitgeiſtes.

Laſſen Sie mich offen geſtehen: dieſe moderne Vernunft, nach dem Zuſchnitte unſerer jetzigen berühmteſten Kritiker, ſowohl auf theologiſchem, als auch auf äſthetiſchem und politiſchem Gebiete, iſt mir ſehr widerwärtig. Und was kann man auch Anderes als Abſcheu empfinden vor einer Vernunft, die als ihr höchſtes Ergebniß den Gedanken, wenn

Sie nicht lieber ſagen wollen, das Gedanken-Unding anpreiſ't, daß an der Spitze des Univerſums ein todter, gedankenloſer Gott, ein bewußtloſes Sein ſtehe; die alſo für die Grundlage des Himmels und der Erde, für die Weſenheit der Natur und Geſchichte nichts gelten laſſen will, als die blinde Nothwendigkeit, d. h. geradezu die Unvernunft? Wie? und iſt es nicht das Ziel des Vernunftenthuſiasmus der gefeierteſten Helden unſeres modernen Heidenthums, dieſe Anſicht auch recht volksthümlich zu machen? Sie dürfen ja nur an Namen wie Strauß, Feuerbach, Viſcher, Ruge, wie Daumer, Vogt, Fröbel und Andere denken, und es wird Sie ſchaurig durchrieſeln. Oder nehmen Sie einmal die ſonſt trefflichen und vielgeleſenen Briefe des Geologen Cotta über Alexander von Humboldt's Kosmos, ja, nehmen Sie dieſen ſelbſt zur Hand, und Sie werden da ſehr viel Schönes und Geiſtvolles von der Geſetzmäßigkeit und dem herrlichen Zuſammenwirken blind waltender Naturkräfte, aber von einem lebendigen, perſönlichen Gott ſo viel wie Nichts zu hören bekommen. — — So verhaßt mir nun alle die wüſten Beſtrebungen jener Vernunftenthuſiaſten im Intereſſe des Atheismus ſind, weil ſie ſich ſchon dem Volke zum Theil als Vernunft- und Naturwahrheiten inſinuirt haben, ſo nöthigen ſie mir eben wegen ihrer Verwegenheit und dämoniſchen Macht eine gewiſſe Art der Anerkennung ab, und ich achte ſie nicht gering, denn wahrhaft ſataniſch treten ſie auf. Auch ich habe mit dieſem furchtbaren Geiſte der Verneinung ringen müſſen auf Leben und Tod, bevor er ſeine Schrecken für mich verlor. Ja, noch mag manchem glühenden Jüngling das Herzblut gefrieren, wenn ihm dieſe Fauſtiſche Erſcheinung zum erſtenmale mit ihrem Meduſenhaupte entgegenſtarrt, und noch zeigen ſich immer nur wenige Denker und Theologen mit der wiſſenſchaftlichen Perſeuskraft ausgerüſtet, um dieſer Gorgone des modernen Atheismus tödtlich zu begegnen. O mein Freund! hier hat es die chriſtliche Kirche mit einem Gegner zu thun, den ſie nicht ignoriren darf, denn wenn dieſe Geſtalt des Unglaubens auch im Grunde auf die abſolute Unvernunft ſelbſt hinausläuft, ſo weiß ſie doch mit viel Witz und teufliſcher Klugheit ſich in's Lichtgewand der Vernunft ſelber zu kleiden und ſo die Gedanken der Menſchenkinder durch die „kräftigen Irrthümer"

(2. Theſſ. 2, 11.), die ſie aus ſich gebiert, zu verrücken, „daß ſie glauben der Lüge und haben Luſt an der Ungerechtigkeit.“

So etwa denke ich von der finſteren Macht des Unglaubens, die von der Region einer gewiſſen Philoſophie aus mit furchtbarerem Sturme, als jemals, die gebildete Welt durchtobt und unter deren Gewalt ſchon ſo manches Herz am Glauben Schiffbruch gelitten hat. Aber ganz kleinlich dagegen und ganz kläglich und mehr ein Gegenſtand des Mitleides als des vernünftigen Haſſes erſcheint mir dieſe verkehrte Menſchenvernunft in der Geſtalt, wie ſie in den letzten Jahren vor der Märzrevolution bei den ſeichten Vermittlern zwiſchen Atheismus und Chriſtenthum auftrat, und wie ſie jetzt, wo die gewaltigen Zeitſtürme ein wenig pauſiren, ſich ſofort wieder breit macht. Dieſes Mittelding zwiſchen kalt und heiß, dieſe ſelbſt aller Poeſie widerſtrebende Vernunftamphibie eines nüchternen Deismus, gegen die ſchon Schiller in den Göttern Griechenlands, freilich in der falſchen Vorausſetzung, als ob ſie mit dem Chriſtenthum etwas gemein hätte, ſeine Verachtung ertönen ließ — ich bekenne Ihnen — daß für dieſe ſogenannte geſunde Menſchenvernunft ſich einmal ein Mann wie Gervinus in ſeiner Schrift über den Neukatholicismus hat zum Verfechter aufwerfen können, das iſt mir immer ein Gegenſtand der Verwunderung geblieben.

Sie ſehen ſchon, daß ich die Vernunft der modernen Reformer im Uhlich'ſchen Genre, daß ich die Vernunftreligion der freien Gemeinden im Sinne habe. Ich will Ihnen ſogleich nur kurzweg ſagen, wofür ich dieſe Vernunft halte: nämlich für den ganz gemeinen Menſchenverſtand. Nun verachte ich allerdings dieſe ſogenannte geſunde Logik des natürlichen Verſtandes an ſich keineswegs, wenn ſie ſich auf das ihr von Natur zugewieſene Gebiet der endlichen Dinge beſchränkt. Man kann damit viele geſcheute Pläne machen und auch geſcheut ausführen, wenn ſie anders ausführbar ſind. Man kann damit Schiffe bauen, Dampfmaſchinen erfinden, Proceſſe gewinnen, im Handel lucriren, auch wohl gar eine Planetenbahn berechnen und die Geſchwindigkeit des Lichts und der Electricität ermeſſen. Aber die Myſterien der Religion damit ermeſſen, den Geiſt und Gehalt des chriſtlichen Glaubens damit erfaſſen, ein ſündiges Herz damit erneuen und zum Leben in Gott hinführen: — nein, das kann man nicht. — Und demungeachtet getrauen ſich

gewiſſe Leute mit dieſem endlichen Menſchenverſtande ſogar eine neue, auf die Ewigkeit angelegte Kirche zu erbauen, ein neues geläutertes Gottesreich auf Erden aufzurichten? — O, das iſt es, was dieſe Beſtrebungen der neuen Reformer ſo kläglich erſcheinen läßt, was ſie in den Augen aller tiefern Kenner von Religion und Theologie ſo herunter ſetzt; denn es läuft dabei doch Alles auf Selbſttäuſchung und die liebe Eitelkeit hinaus. Oder iſt es etwa nicht der pure, platte Verſtand, der ſich dieſes Werkes unterfängt? — Doch! es war der Verſtand der Majoritäten, an den Uhlich in Köthen und nachher in den Zeitungen appellirte, wenn es ſich um die Abſchaffung ſolcher Dogmen handelte, denen der Geiſt eines Leſſing ſich gebeugt hatte; wenn es ſich handelte um Idee und Weſen des Chriſtenthums ſelber. Es war der Verſtand der Majoritäten, in deſſen Namen der Anderbecker König das kirchliche Chriſtenthum mit ſeinen Witzen beſudelte, dem Ronge ſeine Kränze verdankte, der aus dem Munde von Halbjuden und Halbchriſten die Unvernunft der bibliſchen Wunder proclamirte und die Abſchaffung der ſymboliſchen Bücher decretirte. An den Mutterwitz und Naturſinn der Maſſen wandte man ſich; dieſe in der Unkunde von Bibel und Dogma herangewachſenen Volksſöhne, welche ordentlich groß damit thaten, daß ſie nicht einmal die drei chriſtlichen Glaubensartikel mehr inne hätten, die ſollten darüber richten, was fernerhin als Glaubensartikel gelten ſolle, was nicht. Was weder Schneider noch Schuſter jemals einem Laien zugeſtanden haben, daß dieſer nämlich ſchon durch ſeinen natürlichen Verſtand, auch ohne alle Zucht der Lehrjahre, befähigt ſein ſollte, über die Principien ihres Handwerkes etwas feſtzuſtellen, das geſtanden zu Köthen und in ihren Appellationen an das große Publicum Theologen den Laien in religionswiſſenſchaftlichen Dingen zu. Jeder, wie er ſo gehe und ſtehe, das war die Vorausſetzung, wenn er nur geſunde Sinne, einen erwachſenen Körper und ſeinen guten Mutterwitz habe, ſei damit auch zum Aburtheilen über ewige Wahrheiten, zur Verwerfung der chriſtlichen Lehre von Gottes dreieinigem Weſen, von Chriſto und ſeinem Weltverſöhneramte, berufen, ſei damit befähigt, neue, zeitgemäße Glaubens-Symbole zu erfinden.

Nun urtheilen Sie ſelbſt, lieber Freund, wie man ſolch ein Verfahren benennen ſoll. Oder ich will Sie auch erſt fragen, ob Sie mir

vielleicht nachweiſen können, daß dieſer geſunde Menſchenverſtand auf andern Gebieten des geiſtigen Lebens, wo es ſich um Begriffe des Unendlichen, wo es ſich um Ideen handelt, durch ſich allein etwas Erkleckliches ausgerichtet hat? Laſſen Sie ihn alſo durch Studium und allgemeine Bildung zum wiſſenſchaftlichen Scharfſinn geſteigert ſein: was hat er denn auch in dieſer Geſtalt, ſo lange er eben nur Verſtand blieb, d. h. ſo lange er nicht auf den Flügeln des Glaubens und durch myſtiſche Intuition ſich in das Alpenland der Vernunftideen erhob, in irgend einer Wiſſenſchaft und idealen Kunſt geleiſtet? Hat er vielleicht irgend eins von den großen Geſetzen des kosmiſchen und telluriſchen Lebens entdeckt? Nein, denn bis in dieſe Tiefen drang nur der Geniusblick eines Copernikus, Keppler, Newton, und wie Offenbarungen überkamen dieſe Entdeckungen dieſe Geiſter. Hat er vielleicht die Idee des Schönen enthüllt, welche den Dichter und Kunſtbildner in unbewußtem Drange in die Regionen der Begeiſterung und Prophetie entrückt? Nein, denn ſelbſt der Geierblick eines Leſſing'ſchen Verſtandes fand im Weſen des Schönen etwas Geheimnißvolles, deſſen er ſich durch Reflexion und Kritik nicht bemächtigen zu können bekannte. Aber auf dem Gebiet der Politik, und wenn es ſich darum handelt, einen neuen, humanen Staat zu conſtruiren, da zeigt ſich doch der natürliche Menſchenverſtand recht als der einzige Retter und Heiland? — Daß ſich Gott erbarme, denn da hat er ſich ja in der neueſten Zeit um allen Credit gebracht. Doch hier mögen Sie ſelbſt für mich eintreten, der Sie aus eigener Anſchauung von dieſen Dingen zu erzählen wiſſen, und ſich gewiß in dieſer Zeit auch öfter an den Göthe'ſchen Spruch erinnert haben:

Zuſchlagen kann die Maſſe,
Da iſt ſie reſpectabel,
Aber urtheilen gelingt ihr miſerabel.

Zweiter Brief.

Ob es den freien Gemeinden und ihren Stiftern nicht auch gerade um das Vernünftige in der christlichen Religion zu thun sei, fragen Sie mich, mein Freund? Und sie fügen hinzu, nach Dem, was Sie davon in den Zeitungen gelesen, was Sie sich über den Inhalt der Uhlich'schen Schriften, sowie über die Tendenz gewisser Blätter für Volksaufklärung, welche von diesen Reformern ausgehen, erzählen lassen, seien Ihnen die Bestrebungen der freien Gemeinden bisher ganz verständig und besonnen vorgekommen. Die Führer dieser kirchlichen Partei, sagen Sie, scheinen Ihnen ganz im innersten Geist des Christenthums zu handeln. Nur ein Wislicenus und einige Andere seien zu weit gegangen; Leute aber, wie Uhlich, Rupp, und wie die übrigen heißen mögen, stünden doch noch immer wesentlich auf christlichem Boden. Ja gerade um das Wesentliche im Christenthume sei es ihnen zu thun, den Geist möchten sie geltend machen. Der Geist sei aber doch durch die Entwickelung der Kirche nach und nach in die Gefangenschaft des Buchstabens gerathen; das Wesentliche des Christenthums sei schon zu der Apostel Zeit, und nachher, in den finstern Übergangsjahren zum Mittelalter, fast bis zur gänzlichen Vernichtung, von dem Unwesentlichen überwuchert worden. Statt sich zu halten an die reine Lehre Jesu, an die ewig gültige, so vortreffliche und zugleich auch so volksthümliche Moral des Christenthums, und insbesondere die christliche Idee der Liebe und Brüderlichkeit so recht gründlich in's Leben zu führen, habe man sich schon in den ältesten Zeiten zu überwiegend an die Person Jesu gehalten. So habe man das Ansehen Jesu und das Bild von seiner Person, zunächst freilich aus liebenswürdiger Dankbarkeit, späterhin aus historischer Unkunde, und aus einem, mit dem Mangel an humaner Bildung stets gepaarten Hange zum Wunderbaren und Mythischen, dann endlich aber aus pfäffischer Anmaßung, bis in's Übernatürliche und Widersinnige gesteigert. Auf diesem Wege sei endlich dies verworrene, allen Naturgesetzen widersprechende Bild eines orientalischen Wunderthäters und Zauberers, nebst dem empörenden Dogma von einem Menschen, der

zugleich Gott ſei, und von einem Gott, der zugleich Menſch geworden, entſtanden, worin der ächte Wahrheitsfreund den ſchlichten, populären Jeſus und deſſen beſcheidene Anſicht von ſich ſelbſt gar nicht mehr erkennen könne. An die Stelle der einfachen, natürlichen Moral des Chriſtenthums, wonach alle Menſchen vor Gott gleich ſeien, und Gott verehrt werden wolle als ein lieber, guter Vater, der vom Menſchen nicht mehr fordere, als dieſer leiſten könne, habe man dieſe aller Vernunft widerſtrebende kirchliche Dogmatik geſetzt, welche mit finſteren Gewaltmitteln zu einem Glauben zwinge, vor dem es dem guten Menſchen ſchaudere, zu dem Glauben, daß zwiſchen Chriſtus und den übrigen Söhnen Adam's eine unüberſteigliche Kluft des Weſensunterſchiedes befeſtigt ſei, daß die ganze Menſchheit mit Ausnahme des Einen, von Natur ganz und gar verderbt, als eine Beute des Satans der ewigen Verdammniß anheimfallen würde, wenn nicht Chriſtus ſich für ſie geopfert und dadurch diejenigen, welche blind und grundlos an ihn glauben, von dem rächenden Zorn Gottes befreit hätte.

Ob es denn nicht, fahren Sie fort, „wirklich ein ſchreiendes Bedürfniß wahrheitsdurſtiger Seelen," ob es nicht eine heilige Forderung des fortgeſchrittenen Zeitgeiſtes ſei, unſere religiös-geiſtige Atmoſphäre von dieſem dogmatiſchen Miasma zu reinigen, welches alles Vertrauen des Menſchen zu ſich ſelbſt vergifte und alle *natürliche* Liebe des Menſchen zum Menſchen ſo *unnatürlich* unterdrücke? Denn das ſei doch nothwendig, wo dieſe Dogmatik ſich praktiſch geltend mache, da werde alle ſittliche *Willenskraft* gebrochen, da müſſe man alle *Poeſie* und *Kunſt*, welche aus Begeiſterung für die Natur ſelbſt naturartig hervorquelle, als Satanswerk erſticken, da müſſe folgerecht alle friſche *Werkthätigkeit*, aller Naturdrang der Liebe und des Wohlthuns, welcher nicht erſt frage, ob der Nothleidende ſich auch als ein gottverdammtes Menſchenkind empfinde und ſeine Seele wolle retten laſſen, zu Grunde gehen, denn ohne dieſe Seelenrettung nähre man ja in dem Nothleidenden doch nur Satansbrut! „Darum ſcheint es mir," ſchließen Sie zuletzt, „ein gar köſtliches und nicht genug zu preiſendes Werk zu ſein, welches dieſe Männer unternommen haben. Was die Reformation begann, aber, weil ſie noch mit einem Fuße auf dogmatiſchem Boden ſtehen blieb, nicht zu Ende führen konnte: *die Läuterung des*

Christenthums von den barbarischen Zusätzen finsterer Jahrhunderte, das wollen sie nun mit Gott und im Vertrauen auf die dem Menschen angeborne, gute Kraft, im Lichte einer bessern Zeit, vollenden und so, sollte ich denken, daß sie nicht nur der Vernunft, sondern auch dem Christenthume einen wesentlichen Dienst thun, indem sie dasselbe ächt reformatorisch zu seiner ursprünglichen Reinheit im Geist und Sinne der einfachen Lehre ihres großen Meisters Jesu wieder herstellen."

Das ist also Ihre Apologie, mein Freund, für die Bestrebungen der modernen Reformer vom Geschmacke Uhlich's, und damit meinen Sie das vernünftige Recht der Bildung freier Gemeinden dargethan zu haben? — Sie verrathen dabei zugleich Ihre eigene, gegenwärtige Auffassung des Christenthums, und darauf muß ich mich nun wohl näher einlassen. Denn diese Ihre Auffassungsweise ist die Ansicht des Zeitalters selbst, als der populäre Niederschlag des, nach seinem wissenschaftlichen und religiösen Princip schon längst überwundenen theologischen Rationalismus. Die Resultate dieser Doctrin sind zum Vorurtheil der Zeit geworden und beherrschen die religiöse Denkweise der sogenannten Gebildeten. Freilich, Mancher aus den Kreisen dieser humanen Aufklärung ist schon zu den Fahnen des unverhüllten Atheismus übergegangen. Sie kennen gewiß auch eine große Zahl aus dem enthusiastischen Anhange unseres neuesten, civilisirtesten Deutschthums — die Frankfurter Parlamentszeit hat sie offenbar gemacht — die sich ganz vergnüglich mit Vogt am Tische des confessionellen Unglaubens niederlassen, nachdem sie durch Strauß, Feuerbach und Bruno Bauer zu der glorreichen Erkenntniß gekommen sind, daß es nicht nur mit der bisherigen kirchlichen Gestalt, sondern mit dem Wesen des Christenthums selber gar aus sei. Haben sich doch selbst schon denkende Damen bis zu diesem hohen Standpunkte der Nichtigkeitsbegeisterung erhoben! Allein die größere Anzahl der Aufgeklärten nimmt doch noch Anstand, so weit zu gehen. Den Glauben an einen obersten Lenker der Geschicke, an diesen unbekannten Gott; die Hoffnung auf Unsterblichkeit der Seele, und die Tugend der christlichen Liebe, meinen sie,

könne man doch recht gut mit dem Humanismus des Zeitgeiſtes in Einklang bringen.

Ich kann mir nicht denken, daß auch Sie, mein Freund, mit ganzem Ernſte zu dieſen Genügſamen gehören. Denn dieſe Denkgläubigen ſind doch in gewiſſer Weiſe gar zu beſcheiden; Sie aber haben öfter ein tieferes Verlangen nach dem Unendlichen an den Tag gelegt. Nur daß Ihr Widerwille gegen den Zwang und die Unehrlichkeit, womit man, in den letzten Jahren vor der Märzrevolution, hie und da mit weltlichen Mitteln den Buchſtabenglauben aufrecht zu erhalten ſuchte, Sie ein wenig verbittert hat, wie es auch uns beinahe ergangen wäre; und dieſe Erbitterung iſt noch nicht ganz wieder von Ihnen gewichen. In dieſer Verſtimmung gegen die Außenwerke des Chriſtenthums, die Ihnen als düſtere Bollwerke gegen den Geiſt der ächten Humanität erſcheinen, ſind Sie dem Zuge der tiefern Sehnſucht, der in weiterer Entwickelung Sie hätte zu Chriſto führen können, nicht weiter nachgegangen.

Ich will verſuchen, ob ich dieſen Zug wieder in Ihnen wecken kann, oder vielmehr, da dieſer Zug von Oben ſelber geweckt werden muß, und auch beſtändig geweckt wird, ſo will ich Sie nur veranlaſſen, die Bretter und Verſchläge hinwegzureißen, womit Sie, in falſcher Furcht vor pietiſtiſcher Anſteckung, die offenen Thüren und Fenſter Ihres Gemüths gegen den friſchen Geiſteshauch abgeſperrt haben, der von neuem aus den ewigen Höhen des Evangeliums durch unſere dunkle Atmoſphäre weh't. Treten Sie alſo einmal ganz aus ſich heraus in dieſen tiefen Himmelsraum des Evangeliums, und mag derſelbe Ihnen zunächſt auch wie eine dunkle Nacht erſcheinen, in der Sie ſich ſelbſt zu verlieren fürchten: nur friſch gewagt! Denn wer ſich verliert, der wird ſich gewinnen! Und mag das Lampenlicht Ihres Verſtandes Ihnen auch ausgehen vor dem Hauche dieſes wunderbaren Geiſtes, der die ſtille Nacht mit hehrem Schauer durchathmet: deſto beſſer, ſo werden Sie Ihr Auge zu den lichten Sternen erheben, die von Oben her das Dunkel erhellen.

Um auf Ihre Einwürfe gegen das Ihnen verdächtige, orthodoxe Chriſtenthum hier vorläufig nur Einiges, zur Orientirung, zu erwiedern, ſo muß ich Ihnen ſofort bemerklich machen, wie dieſelben insgeſammt ihre Wurzel in der pelagianiſchen Selbſtgenügſamkeit zu haben

ſcheinen, worin Sie ſich, aus Furcht vor dem Pietismus, zu fixiren ſuchen. Was ich unter dieſer pelagianiſchen Selbſtgenügſamkeit verſtehe, fragen Sie mich? Ich will Ihnen das am Beiſpiel Göthe's zu veranſchaulichen ſuchen. Sie erinnern ſich, wie derſelbe in Dichtung und Wahrheit erzählt, daß, als er ſchon nahe daran geweſen, ſich dem frommen Kreiſe der Fräulein von Klattenberg zuzuwenden, deren Denkweiſe er in den Bekenntniſſen einer ſchönen Seele ſo plaſtiſch nachgebildet hat, nur die übertriebene Anſicht jener Chriſtenſeelen über die Verderbtheit der menſchlichen Natur, und über die gänzliche Unfähigkeit, aus ſich ſelbſt etwas Gutes anzufangen und zu vollenden, ihn zurückgeſchreckt habe. Göthe ſchildert dann zugleich ſeine damalige Vorliebe für diejenige Auffaſſung des Verhältniſſes der menſchlichen Freiheit zur göttlichen Gnade, welche unter dem Namen des Pelagianismus bekannt iſt, mit deſſen Doctrin er ſich nun näher vertraut zu machen ſuchte. Er ſagt, wie er ſelbſt durch ſeinen eigenen Lebensgang unabläſſig zur Übung eigener Kraft aufgefordert, eine raſtloſe Thätigkeit und den beſten Willen zur moraliſchen Ausbildung in ſich gefühlt habe. „Nach allen Seiten hin," ſo lauten ſeine eigenen Worte, „war ich an die Natur gewieſen, ſie war mir in ihrer Herrlichkeit erſchienen; ich hatte ſo viel wackere und brave Menſchen kennen gelernt, die ſich's in ihrer Pflicht um der Pflicht willen, ſauer werden ließen; ihnen, ja mir ſelbſt zu entſagen, ſchien mir unmöglich."

Dieſer ethiſchen Anſicht Göthe's liegt der Gedanke zu Grunde, daß der menſchliche Wille ſchon durch ſeine natürliche Kraft zur Geſtaltung eines wahrhaft ſittlichen Lebens und vollendeten Charakters befähigt ſei, daß der Menſch demnach der Wiedergeburt und völligen Umwandlung aus einem höheren Princip, aus dem Geiſt der göttlichen Gnade, die ſich in Chriſto offenbart, eigentlich nicht bedürfe. Das iſt nun aber eben des Pelagianismus; das iſt jene menſchliche Selbſtgenügſamkeit, die auch den Charakter der Göthe'ſchen Lebens- und Denkweiſe ausmachte. Aber wie weit hat es nun Göthe in ethiſcher Hinſicht durch dieſe Steifung auf die eigene ſittliche Willenskraft, worin er ſich nach antiker Art aus ſich ſelbſt zu geſtalten ſuchte und gegen das ſpecifiſch Chriſtliche abſchloß, wie weit hat er's gebracht? Göthe hat ungeachtet der bekannten und vielfach gefeierten Liebenswürdigkeit ſeiner großartigen Erſcheinung, und

bei allem Streben, sein Wesen zu einem harmonischen Ganzen auszubilden, das sittliche Princip nie zur vollständigen Herrschaft und Lauterkeit in sich ausgeprägt. Bis in sein spätestes Lebensalter stand er, trotz seiner Resignationsmaxime, unter der Macht der blinden Leidenschaft. Noch in seinem fünf und siebzigsten Jahre fühlte er sich ergriffen vom Dämon der sinnlichen Liebe, wie Eckermann in seinen Gesprächen berichtet. Und seine vornehme Selbstisolation? Ich will nicht der spätern Kälte und egoistischen Herbigkeit des Göthe'schen Charakters weiter gedenken. Man braucht sich nur zu erinnern an die selbstsüchtige und unverzeihliche Weise, wie er Klopstock, F. H. Jacobi und Lavater von sich zurückstieß, wie er Tieck behandelte, wie er sich zu so manchen sittlichen Momenten des Lebens verhielt, wie er über Liebe und Ehe als ein Heide dachte.

Während so sein ethisches Leben den allgemeinen Erfahrungssatz nur bestätigt, daß aus dem Boden pelagianischer Selbstgenügsamkeit kein verklärter höherer Charakter, wenn auch die Naturbegabung noch so groß ist und der Wille noch so stark, hervorsprießen kann, so bezeugen, umgekehrt, die mächtigen Kunstschöpfungen dieses großen Genius, wie alle Leistungen und Werke, welche Begeisterung wecken und ein Unendliches in sich offenbaren, ihren Ursprung einer Macht verdanken, die sowenig im menschlichen Willensentschluß liegt, daß sie vielmehr geradezu als eine Gnade, sei es nun der Natur, oder sei es Gottes, betrachtet werden muß. Göthe ist dieser große Dichter nicht geworden, weil er es werden wollte, sondern weil ein höheres Verhängniß ihn dazu bestimmte. In seinen spätern Jahren äußert der Dichter sich selbst in seinen Gesprächen mit Eckermann auf eine, seiner frühern Ansicht ganz entgegengesetzte Weise, der wir unsere vollständige Beistimmung nicht versagen können. „Jede Productivität höchster Art," sagt er, „jedes bedeutende Aperçu, jede Erfindung, jeder große Gedanke, der Früchte bringt und Folge hat, steht in Niemandes Gewalt und ist über alle irdische Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von Oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren hat. Es ist dem Dämonischen verwandt, das übermächtig mit ihm thut, wie es beliebt, und dem er sich bewußtlos hingiebt, während er glaubt, er handle aus eige-

nem Antriebe. In solchen Fällen ist der Mensch oftmals als ein Werkzeug einer höhern Weltregierung zu betrachten, als ein würdig gefundenes Gefäß zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses."

Göthe spricht dies in besonderer Hinsicht auf die Kunstschöpfungen aus. Aber was von der ästhetischen Productivität des Menschen gilt, das gilt noch viel mehr von seiner ethischen. Nur daß die erstere überwiegend unter dem Zuge einer noch mehr oder weniger dunkeln und mit dem Dämonischen verwandten Naturmacht steht, während die zweite ihre lebendige Befruchtung dem Schöpfungsgeist der göttlichen Gnade in Christo verdankt.

Wenn schon ein ästhetisches Kunstwerk, das doch vergänglicher und äußerlicher Natur ist, und die höhere Idee nur sinnbildlich und ohne eigenes Seelenleben in sich spiegelt, seinen Ursprung einem höhern Schöpfungshauche verdankt, der die subjective Persönlichkeit des Bildners als eine höhere objective Macht ergreift, wie sollte denn der Mensch, lediglich aus eigener Selbstbestimmung, sich zu diesem lebendigen Kunstwerk des vollendeten ethischen Charakters bilden können, der den Frieden und die Herrlichkeit göttlicher Wahrheit und Liebe aus sich wiederstrahlt? Blicken Sie hin, mein Freund, auf den natürlichen Stoff, aus dem sich dies göttliche Kunstwerk der gottverklärten Persönlichkeit emporzuringen und zu gestalten hat. Das sittliche Leben der Völker und Familien gleicht einem dunkeln Chaos; da ist überall träge, widerstrebende Masse, und der Hang des natürlichen Menschen wendet sich zum Bösen. Blicken Sie in Ihr eigenes Herz, und Sie gewahren bis in seine Tiefe hinab die dunkeln Elemente der Eitelkeit und Selbstsucht, die man nie vollständig in die Gewalt seines bessern Willens bekommt. Werden Sie, wenn Sie ehrlich sein wollen, solchem Anblick und solcher Erfahrung gegenüber, die Behauptung noch länger zu vertreten wagen, daß die natürliche Willenskraft des Menschen ausreiche zur Hervorbringung und Vollendung eines mit Gott und Welt harmonisch zusammenklingenden Charakters, daß der Mensch allein aus sich selber, wie er nun einmal ist, tüchtig und fähig sei, sein Leben zu einem lautern Spiegelbilde der göttlichen Heiligkeit und Liebe zu gestalten, zu gestalten aus diesen widerstrebenden Kräften und Elementen menschlicher Selbsttäuschungen, Eitelkeiten, Verirrungen und Verzerrungen? Nein, mein Freund, sondern dazu

bedarf es eines, die menſchliche Seele überkommenden, höhern Schöpfungsprincips, das wir nur dem erbarmenden Act der göttlichen Gnade verdanken können. Und dies neue Lebensprincip, das, als reiner Ausdruck der göttlichen Liebe, die menſchliche Seele zu heiliger Gegenliebe entflammt, und in das, unter der Laſt der Sünde erdrückte und verzagte Herz einen neuen Lebensmuth ergießt, das bietet ſich uns nun eben dar in der Perſon Jeſu Chriſti. Aber Wem wird dies Princip zu Gute kommen; Wer wird ſich von ihm geſtalten laſſen? Nur Der, welcher eine unendliche Sehnſucht nach dieſer Lebensumgeſtaltung empfindet. Wem wird aber ſo hungern und dürſten nach der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt? Nur Dem, welcher ſeine eigene Gerechtigkeit nicht ausreichend findet, welcher ſich als einen armen, ſündigen, der Erlöſung bedürftigen Menſchen erkennt. Und das iſt es ja eben, und weiter nichts als das, was das kirchliche Dogma von der Erbſünde beſagen und bezwecken will.

In der That, der Glaube an dies Dogma, das lebendige Gefühl der eigenen Nichtigkeit und Eitelkeit vor Gott, dem Heiligen und Gerechten, das iſt der einzige Schlüſſel, der die Pforten zum Tempel der chriſtlichen Wahrheit eröffnet, und wer nicht als ein demüthiger Sünder, als ein kleines, armes Menſchenkind in dies Heiligthum eintritt, der kommt überhaupt nicht hinein, und redet über die chriſtliche Wahrheit wie ein Blinder über die Farben.

Wäre der chriſtlichen Wahrheit mit dem Verſtande und durch das Abwiegen von Gründen und Gegengründen beizukommen, ſo würde gewiß vor Allen unſer edler und immer nur nach Wahrheit durſtender **Leſſing** ſich ihrer bemächtigt haben. Und doch drang er nicht bis in's Allerheiligſte des chriſtlichen Glaubens vor. Das machte, daß das Chriſtenthum ihm nur ein Object des Denkens und Forſchens blieb, während er mit der Sehnſucht und Liebe ſeines Herzens in der Antike ruhte.

Ich kann Leſſing's hier nicht gedenken, ohne mich noch etwas weiter über das Verhältniß dieſes edelſten kritiſchen Genius unſerer neu erwachenden Nationalliteratur zum Chriſtenthume auszulaſſen. Sie kön-

nen an Leſſing's Beiſpiele recht deutlich erkennen, was der menſchliche Wille in der reinſten Form ſeiner natürlichen Entwickelung, im Verein mit dem höchſten Scharfſinn und mit dem lauterſten Naturdrange nach Wahrheit, aus ſich ſelbſt allein vermag, und was nicht. Wenn irgend ein Mann, ſo durfte Leſſing von ſich ſagen, was er vor dem meiſterhaften Dialoge: Ernſt und Falk, in der Zuſchrift an den Herzog Ferdinand ſchreibt: „Auch ich war an der Quelle der Wahrheit und ſchöpfte.“ — O er ſchöpfte tief und lauter, obgleich die Quelle, an der er ſaß, mehr den kalten, eiſenhaltigen Geiſt der Antike, als den warmen, beſeligenden Gottesfrieden des chriſtlichen Glaubens von ſich hauchte. Dennoch ſtand Leſſing mit ſeinem Denken und Wollen dem chriſtlichen Glauben ſo nahe. Wie manches Moment der evangeliſchen Wahrheit hat er zu klaren Begriffen ausgeprägt. Leſen Sie ſeine Erziehung des Menſchengeſchlechts, was er da über den Begriff der Offenbarung, über die Lehre von der Erbſünde, von der Genugthuung des Sohnes, andeutungsweiſe hinwirft, und Sie werden erkennen, wie er dem tiefern Geiſte des kirchlichen Dogma's auf die Spur kam. Leſen Sie ſein vortreffliches Bruchſtück über das Chriſtenthum der Vernunft, welches ebenfalls ſeiner ſpätern Lebenszeit angehört, und Sie werden eine Entwickelung der Idee der Dreieinigkeit angedeutet finden, wie ſie ſeit Auguſtinus' Werke über denſelben Gegenſtand, und ſeit Anſelmus' und Leibnitz' Verſuchen nicht ſo originell wieder vorgekommen iſt. Leſſing hatte überall einen großen Reſpect vor dem objectiven Charakter der geoffenbarten Wahrheit, ſelbſt in ihrer kirchlichen Darſtellungsform, und war himmelweit verſchieden von unſern modernen Aufklärern, die ſich ſo gern auf ihn berufen. Wie ſchaal und ekel erſchien ihm doch dies rationaliſtiſche Verſeichtigen des kirchlichen Lehrbegriffs, was ſchon damals mit Bahrdt und Baſedow und andern Vorläufern unſerer Ronge und Uhliche ſeinen Anfang nahm. „Was iſt ſie anders, unſre neumodiſche Theologie, gegen die Orthodoxie,“ ſo ſchrieb er an ſeinen aufklärungsſüchtigen Bruder Karl, „als Miſtjauche gegen unreines Waſſer?“ Nichts war ihm verhaßter, als der auch jetzt in ſo vielen flachen Köpfen ſich wieder regende Kitzel des Neumachens der Religion. „Ich haſſe,“ ſchrieb er, mit einem Seitenblick auf Baſedow, an denſelben Bruder,

„ich haſſe alle Leute, welche Secten ſtiften wollen, von Grund meines Herzens.“

Gleichwohl blieb Leſſing ſtehen in den Vorhöfen zum Glauben, und konnte ſich bisweilen ſogar, wie aus ſeinem bekannten Geſpräche mit Jacobi hervorgeht, zu der dem chriſtlichen Glauben diametral gegenüber liegenden Weltanſchauung des „Ein und Alles“ (ἓν καὶ πᾶν) hingezogen fühlen, wie er denn auch mit durch ſeine Autorität den Spinoza wieder zu Ehren gebracht hat. „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit,“ äußerte er gegen Jacobi, „ſind nicht mehr für mich, ich kann ſie nicht mehr genießen. Es giebt keine andre Philoſophie, als die des Spinoza.“

Dieſes Schwanken in ſeinen Anſichten zwiſchen chriſtlichem Theismus und dem, mit ſeiner Vorliebe zum Antiken ſo eng zuſammenhängenden, antichriſtlichen Pantheismus, woher kam es anders, als weil er niemals ganz markinnig mit ſeinem Gemüthe und inneren Leben im chriſtlichen Glauben geſtanden hatte? Hätte er mit Hamann und Claudius ſich hinzugeben vermocht mit völliger Selbſtentäußerung an den „Schönſten unter den Menſchenkindern, deſſen Gedächtniß als eine ausgeſchüttete Magdalenenſalbe das Haus Simonis des Ausſätzigen in Bethanien von dem Geruche der evangeliſchen Salbung erfüllte,“ ſo würde das Ende ſeines Lebens ein anderes geweſen ſein.

Wie kam es, daß er bei ſeinem Heißhunger nach Wahrheit nie dahin gelangte? Sein Scharfſinn, meinte Hamann, ſei ſein böſer Dämon geweſen. Aber ſein Scharfſinn konnte dieſem edeln Geiſte nur darum ſo gefährlich werden, weil er jenen Schlüſſel nicht fand, der allein das chriſtliche Heiligthum zu eröffnen vermag: weil er nie gründlich an ſich ſelber verzagt war. So blieb er in den Außenwerken ſtehen, und begnügte ſich mit der bloßen Verwunderung über den ſeltſamen und doch „nach einem ſo tiefſinnigen Plane angelegten Palaſt“ des Königs der Chriſtenheit, auf den er in ſeiner Parabel an Götze hindeutet.

Seit ſeinen Studienjahren in Leipzig ſuchte er die Befriedigung und den höhern Genuß ſeines Herzens faſt einzig in der Antike und im Cultus des Kunſtſchönen, und in dieſer Hinwendung des Auges ſeiner

Seele auf die äußerliche Sphäre der sinnlichen Schönheit, übersah er die Häßlichkeit und Nacht des Verderbens, worin unser Aller innerer Mensch befangen liegt. Antike Lebensheiterkeit, das war der vorherrschende Zug seines Charakters, und er hatte einst den frommen Gellert, als er ihn mit ernster geistlicher Lectüre beschäftigt fand, zu dem gleichen Cultus des natürlichen Frohsinns aufgefordert, aber die Antwort bekommen: „Stören Sie mich nicht in meinem Glauben." Je widerlicher ihm nun ein gewisser weinerlicher Zug an Gellert erschien, um so mehr stemmte er sich selbst gegen diese Zerknirschung des Gemüths, welche beim Erwachen des Sündenbewußtseins nothwendig eintritt als der nothwendige Durchgangspunkt zum Glauben, die ihm aber in seinem „gesunden antiken Sinne," wie Gervinus sagen würde, durchaus widerstrebte. So blieb denn auch das Bedürfniß nach einem persönlichen Erlöser in ihm ungeweckt, und er sann mehr auf Reform und Wiedergeburt des ästhetischen Kunstideals, als daß er im innern Bangen, wie einst Luther, um die Wiedergeburt und tägliche Erneuung des inwendigen Menschen geseufzt, gefleht und mit seinem Gott gerungen hätte. Darum mußte das Christenthum für seinen Geist eine bloße Doctrin bleiben, und statt in Christo den Hohenpriester und Versöhner der Menschheit zu erkennen, sah er in ihm nur den „ersten zuverlässigen, practischen Lehrer der Unsterblichkeit der Seele."

Aus diesem Verhalten zum Christenthume begreift sich auch Lessing's eigenthümliche Ansicht vom Wesen der Wahrheit. Seinen großen Geist hungerte und durstete nach Wahrheit, aber in einem ganz andern Sinne, als wie den zur Sündenerkenntniß gelangten Christen nach der Gerechtigkeit durstet, die vor Gott gilt. Dieser will sich sättigen nach Herz und Geist am Brod des ewigen Lebens, Lessing aber betrachtete die Wahrheit fast nur als ein Object des Verstandes, und sah in der Offenbarung fast nur Probleme für das Forschen und Dijudiciren des Gedankens. Daß die ewige Wahrheit ebenso wesentlich die erbarmende Gnade sei, welche den Menschen in seiner Sünde und Noth errettend heimsucht, und das bedürftige Herz mit der Fülle des göttlichen Friedens durchdringen will: diese Seite am Christenthume, die den specifischen Charakter desselben aus-

macht, blieb unſerm Leſſing faſt ganz fremd. Und ſo ſuchte er immer nur und rang nach Wahrheitserkenntniß, indem er zugleich auf den vollen Beſitz der Wahrheit, gleich als ein reſignirender Grieche, verzichtete. Der Beſitz der Wahrheit, meinte er, mache nur ruhig, träge und ſtolz; nur die aufrichtige Mühe, die der Menſch angewandt habe, hinter die Wahrheit zu kommen, mache den Werth des Menſchen aus. „Denn nicht durch den Beſitz," ſagt Leſſing, „ſondern durch die Nachforſchung der Wahrheit erweitern ſich des Menſchen Kräfte, worin allein ſeine immer wachſende Vollkommenheit beſteht." Und dann bricht er in die merkwürdigen Worte aus, die ſo recht klar machen, wie Leſſing nach antiker Weiſe das Weſen des Menſchen auf das Gebiet der Endlichkeit zu beſchränken, und, im Widerſpruch mit ſeinem Hange zum Spinozismus, im Unterſchied von Gott pelagianiſch zu verſelbſtſtändigen ſuchte: „Wenn Gott," ruft er aus, „in ſeiner Rechten alle Wahrheit und in ſeiner Linken den einzigen, immer regen Trieb nach Wahrheit, obſchon mit dem Zuſatze, mich immer und ewig zu irren, verſchloſſen hielte, und ſpräche zu mir: wähle! — ich fiele ihm mit Demuth in ſeine Linke, und ſagte: Vater gieb! Die reine Wahrheit iſt ja doch nur für Dich allein!"

Wunderbarer, tragiſcher Irrthum eines ſo klaren, ſcharfſichtigen Geiſtes! Daß doch ein ſolcher Genius ſich ſelbſt zu dieſer Troſtloſigkeit des unbefriedigten Suchens verdammen mußte! Ach, mein Freund, als er noch in der Freudigkeit und Jugendfriſche ſeines Selbſtgefühls ſtand, als er noch nicht den verbitternden Schmerz der Enttäuſchung erfahren hatte, als er noch Grund und Recht zu haben meinte in ſeinem Glauben an die der Menſchheit von Natur angeborne Güte und Schönheit des Herzens: da ſtrahlte ihm die Wolke der Trennung, die ſich zwiſchen den unnahbaren Gott des Denkens und ſeine, auf ihr eignes Suchen im Endlichen verwieſene Seele gelagert hatte, doch noch je zuweilen „ein ſanftes Abendroth" zurück, in deſſen Wiederſchein ihm das Irdiſche eine höhere Bedeutung gewann. Aber als er gegen das Ende ſeiner Laufbahn nun erfahren mußte, wie wenig auf menſchliche Liebe und Freundſchaft zu bauen ſei, als ihn, den Verunglimpften und Verketzerten, Freunde und Bekannte mieden, als er auch da nur froſtigen, kalten Blicken begegnete, wo er, im Bewußtſein ſeines lautern

Strebens nach Wahrheit, die tiefſten Sympathien erwartet hatte: da, mit Eins, wich der Geiſt des Frohſinns ſammt dem Glauben an die natürliche Menſchengüte von ihm, und ſeine Seele, welche den wahren Quellpunkt aller Wahrheit und Huld (χάρις) in Chriſto noch nicht gefunden hatte, konnte ſich nun auch nicht mehr getröſtet und erquickt fühlen durch jene abſtracte Wahrheit des Gedankens und durch dieſe blos ſinnbildliche und vergängliche Huld (χάρις) der Kunſtwelt. Der heitre, lebensfrohe Leſſing, an dem ſein Moſes allezeit den tröſtenden, nie aber den Troſt ſuchenden Freund gefunden hatte, der zeigte ſich nun in ſeinem letzten Briefe dieſem ſeinem Moſes als einen „gebeugten, abgehärmten, endlich unterliegenden Kämpfer, als einen gleichſam müde gejagten, verſchmachtenden Hirſch, der endlich hinſinkt und ſein edles Geweih muthlos in den Staub legt.“ Damals ſchrieb Leſſing an Mendelsſohn: „Auch ich war früher ein geſundes, ſchlankes Bäumchen, und bin jetzt ein ſo fauler, knorrichter Stamm. Ach, lieber Freund, dieſe Scene iſt aus.“ Damals klagte er über die, wenn nicht tödtende, doch erſtarrende Kälte, mit der die Welt gewiſſen Leuten zu bezeugen pflege, daß ſie ihr auch gar nichts recht machen; damals verlangte er nichts mehr, als daß ihn Jemand den kürzeſten und ſicherſten Weg nach dem europäiſchen Lande vorſchlage, wo es weder Chriſten noch Juden gäbe. —

O laſſen Sie uns hoffen, mein Freund, daß er in dieſer Verzweiflung an der Menſchheit, welche bei ihm zur eigenen Selbſtverzagung ausſchlug, zuletzt wieder mit ganzem Herzen zu dem göttlichen Freunde ſeiner gläubigen Kindheit eingelenkt iſt, der ſich ſelbſt als Weg und Wahrheit und Leben darbietet, und der auch den kürzeſten und ſicherſten Weg anbahnt, welcher zum ewigen Vaterhauſe führt. Ja, jetzt wird er ihn kennen, den Vater, den nur der findet und hat, wer den Sohn hat, jetzt wird er ſie ſchauen, die Wahrheit, deren Vollbeſitz nicht ſtolz und träge macht, ſondern demüthig und kindlich und immer wirkend und ſchaffend, weil ſie lauter drängende und opfernde Liebe aus der Fülle des Glaubens iſt. Wir aber wiſſen, daß wir den Sohn nur finden können, wenn wir uns ſelbſt verlieren, und daß die Wahrheit als Gnade nur dem offenbar werden kann, der ſich im Bewußtſein ſeiner Eitelkeit und Sünde der Gnade Gottes in Chriſto bedürftig fühlt.

So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns. So wir aber unsre Sünde bekennen, so ist er treu und gerecht, daß er uns die Sünde vergiebt, und reiniget uns von aller Untugend. (1 Joh. 1, 8. 9.)

So viel vorläufig, mein Freund, um Sie zu warnen vor dem pelagianischen Vorurtheile der Zeit gegen das kirchliche Dogma von der Sündhaftigkeit und Verderbtheit der menschlichen Natur. Ich will damit keineswegs die dogmatische Fassung der Lehre von der Erbsünde nach allen ihren Momenten wissenschaftlich vertreten; aber den Kern dieses Dogma's dürfen Sie mir nicht antasten, wenn Sie nicht das Wesen des Christenthums selber verkennen wollen. Haben Sie sich aber erst über die tiefe Bedeutung und Wahrheit der biblischen und kirchlichen Lehre von der Sünde orientirt, so wird sich Ihnen von da auch ein neues Licht über alle andern christlichen Glaubensartikel verbreiten, und insbesondre wird Ihnen die Bedeutung der christlichen Erlösungsanstalt allein auf diesem Wege zugänglich werden.

Ich brauche Ihnen nicht erst zu sagen, daß ich auch in den übrigen kirchlichen Dogmen, die Ihnen Bedenken erregen, noch nicht überall den genügenden, wissenschaftlichen Ausdruck der christlichen Glaubenssubstanz wieder erkenne. Die kirchliche Dogmatik ist eben nur der, durch alle christliche Jahrhunderte fortgesetzte Versuch, für die Glaubenswahrheiten entsprechende Ideen und Kategorieen im Element der selbstgewissen Vernunft zu entdecken. Auf dieser Entdeckungsreise hat man sich nicht selten getäuscht, und hie und da Begriffe und Dogmen geformt, an deren Erzeugung die Vorurtheile und falschen Voraussetzungen gewisser, dunkler Zeitperioden ebensoviel Antheil haben, als der wahre Geist besonnener Forschung. Der dogmatische Lehrbegriff der Kirche bedarf daher allerdings einer immer in Thätigkeit begriffenen Reform, um die Thatsache des Evangeliums immer mehr im Einklange mit den, ihr entsprechenden wahren Vernunftideen vor dem Forum der Wissenschaft und gegen die Zweifel des Zeitgeistes zu rechtfertigen.

Nur dafür hüten Sie sich, daß Sie selbst den Lehrbegriff der Kirche erst durch einseitige Consequenzmacherei entstellen, und dann gegen ein

solches selbsterdachtes Wechselbalg der Unvernunft sich ereifern. Sehen Sie auf das Ganze, auf den Geist der Dogmen und Symbole, und Sie werden darin den Geist des Evangeliums selber und die ewige Idee der Vernunft sicherlich wiederfinden; Sie werden in der dogmatischen Evolution des christlichen Glaubensbewußtseins jenen großartigen, einheitlichen Typus erahnen, der sich ununterbrochen durch alle christlichen Völker und Jahrhunderte zieht, und das Band der höhern Gemeinschaft um alle christlichen Sonderkirchen schlingt; Sie werden den besonnenen Tact unserer Reformatoren zu bewundern anfangen, den sie durch ihr unerschütterliches Festhalten an den drei uralten, ökumenischen Symbolen an den Tag legten. Hüten Sie sich vor Allem, das Wesen des christlichen Glaubens in leere Verstandesbegriffe zu setzen, worin alles lebendige Mark der evangelischen Thatsache ausgedörrt und in das trockene Brod einer hausbackenen Alltagsmoral zusammengeknetet worden ist. Denn wenn Sie sich nicht davor hüten, so würde man sich mit Ihnen über die tiefere Idee des Christenthums gar nicht mehr verständigen können.

Leben Sie wohl für heute, und lassen Sie mich bald erfahren, ob Sie nun noch begierig sind, eine nähere Auseinandersetzung darüber entgegenzunehmen, daß es nicht das Wesen und der Urgrund des Christenthums ist, worauf die freien Gemeinden, und alle, die mit ihnen sympathisiren, ihre rationalistische, subjective Religiösität bauen, sondern daß diese letztere nichts weiter zur Grundlage hat, als eine, äußerlich zusammen addirte, Summe von sinnlichen Erfahrungsbegriffen und dürren Verstandessätzen, bei deren Bildung man vom Kerne des Christenthums ganz abstrahirt und sich dagegen an Das gehalten hat, worin die christliche Religion in ihrer Außenseite etwa auch mit den Naturreligionen, sowie mit dem Deismus der Türken, Naturalisten und modernen Juden gewisse Berührungspunkte besitzt.

Dritter Brief.

Ich ſoll alſo den nähern Nachweis wirklich antreten, daß die freien Gemeinden nach Uhlich'ſchem Genre vom Weſen des Chriſtenthums nur den Schatten ergriffen haben? Wohlan, mein lieber Freund, ſo laſſen Sie uns doch zuerſt fragen, worin die chriſtliche Religion wohl ſelbſt ihr Weſen ſetzt? —

Das iſt nun aber gar nicht ſchwer anzugeben, denn alle chriſtliche Confeſſionen tragen den Ausdruck deſſelben in dem einfachen und einſtimmigen Urbekenntniſſe an der Spitze, daß Jeſus der Chriſt ſei. Und wie das zu verſtehen, kann Ihnen auch ſogleich jedes über den Inhalt ſeines Taufbundes einigermaßen gut unterrichtete Kind ſagen. Jeſus iſt der Chriſt, heißt nämlich: in dieſem beſtimmten Menſchen Jeſus von Nazareth iſt das zur vollweſentlichen Verwirklichung gekommen, was alle Culturvölker der alten Welt klarer oder dunkler erſehnten, worauf alle Opfer und Prophetieen bewußter oder unbewußter hindeuteten, und wohin mit klarerem Bewußtſein das durch Geſetz und Propheten erleuchtete Volk Israel ſeines Herzens tiefſtes Verlangen gerichtet hielt. Und was war das? — Das war die ſelbſtbewußte, herzverklärende, ſündenvergebende, Noth und Tod überwindende Einigung und Verſöhnung des Menſchen mit Gott. Jeſus iſt der Chriſt, heißt alſo: in Ihm und durch Ihn iſt dieſe Einigung und Verſöhnung vollbracht; Er war es, der Gottheit und Menſchheit zur innigſten, ungetheilten Einheit in ſich zuſammenfaßte. Er war der **Gottmenſch**, der **eingeborne Gottesſohn**, der wahre, vollendete Menſch; der Menſch mit dem Vollgepräge des göttlichen Ebenbildes; in Ihm war Gott, und verſöhnte die Welt mit Ihm ſelber, und rechnete ihr die Sünde nicht zu, und richtete unter uns auf das Amt von der Verſöhnung.

Aber daß er es war, in dem ſich die vollkommne Wahrheit offenbarte, daß er es war, in deſſen Anſchauung man den Vater ſelbſt er-

ſchauen konnte: das war nicht blos ſeine Meinung; Jeſus gab ſich nicht blos für den Chriſt aus, er verſicherte nicht blos, daß er es ſei, auf den die Völker harrten, der einzige gute Hirte; ſondern er bewies es, bewies es durch Thaten, die unmittelbar den Stempel der göttlichen Beſiegelung an ſich trugen: er that **Wunder.**

Wie er die Geiſter durchſchaute, ſo beherrſchte er auch die Gewalten der empörten Natur. Auf ſein Wort legte ſich der Sturm eines menſchlichen Herzens nicht minder, wie der Sturm des empörten Sees; er heilte durch den bloßen Willen die Leibeskranken nicht minder, wie die Kranken am Geiſt. Lahme erhoben ſich, Taube hörten, Todte ſtanden auf, wo der Weg des Lebens ſie ihm entgegenführte. Und die Spitze all dieſer Wunderthaten bildete das Wunder ſeiner eigenen Auferſtehung. Er ging durch die Angſt des Todes, er zitterte und zagte, betete, pries Gott, vergab den Menſchen und verſchied. Aber, wenn ein blutiger Tod ſo dieſe reine, gottverklärte Seele von dieſem reinen, gottgeheiligten Tempel ſeines Leibes gewaltſam ſchied, ſo war noch gewaltiger in Ihm das Band der Einigung, das ſeinen Geiſt ſelbſtbewußt mit der Schöpferkraft Gottes verknüpfte, und in dieſer ſeiner Einheit mit dem Vater hatte er die Macht, ſein Leben zu laſſen und ſein Leben wieder zu nehmen. Er ſtarb von den Menſchen verſchmäht und verworfen, aber er ſtand vom Tode auf, von Gott beſtätigt und verſiegelt. Der Ruf des Sterbenden: „Es iſt vollbracht!“ fand ſein ewiges Ja und Amen im Herzen Gottes, und der Ausdruck dieſes Amen war der Sieg des Auferſtandenen. Und fortan zogen die Zeugen des Auferſtandenen nach allen vier Winden, und tauften die Völker auf den Glauben an die Vergebung der Sünden im Namen des Auferſtandenen, der wiederkommen werde als Richter der Lebendigen und Todten. Und nun rief Paulus: „So du mit deinem Munde bekennſt Jeſum, daß er der Herr ſei, und glaubſt in deinem Herzen, daß ihn Gott von den Todten erweckt hat, ſo wirſt du ſelig,“ — und nun zeugte Johannes, daß jeder Geiſt, der da bekenne, daß Jeſus Chriſtus in's Fleiſch gekommen, von Gott ſei, wer aber das nicht bekenne, der ſei auch nicht von Gott; und nun ward an die Hebräer geſchrieben:

Jeſus Chriſtus geſtern und heute und derſelbe auch in Ewigkeit.

Das, mein Freund, ist das Wesen des Christenthums; so spricht es sich uranfänglich und mit demselben einstimmigen Rufe durch alle achtzehn Jahrhunderte über sich selbst aus; so stellt es sich selbst dar. Es ist Wesen und Erscheinung in Einem, es ist lebendige Thatsache, persönliche Wirklichkeit; es ist die Urwirklichkeit und Urverwirklichung der göttlichen Idee des Menschen in der Person und dem Werke Christi Jesu. Und als diese Urwirklichkeit wirkt es noch täglich, bildet es sich mit der Macht der Thatsache in jedes gläubige Herz; schafft es mitten in der Flucht der Jahrhunderte die bleibende Fülle der Zeiten; schafft es sich einen vielgegliederten, immer sich verjüngenden Leib in der Kirche, aus dem nach allen Richtungen hin der Geist der Erleuchtung und Erlösung in Strömen lebendigen Wassers und mit dem Geruch des Lebens zum Leben ausströmt. Und als das Haupt dieses Leibes, der, was die Sünde trennt, wieder eint, lebt Jesus Christus gestern und heute und in alle Ewigkeit allgegenwärtig in der Mitte seiner Kirche und faßt alle, durch Naturschranken und Abstammung sonst geschiedenen Völker und Individuen in dem Gefühl und Bewußtsein der Einigung mit Gott, in dem Glauben an den Einen Versöhner zu Einem Menschen zusammen. Hier ist nicht Jude noch Heide, hier ist nicht Mann noch Weib, hier ist nicht Knecht noch Freier: sie sind Alle Einer in Christo. Und Jeder ruft's dem Andern zu: Alles ist Euer, Ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes!

Das ist das Christenthum thatsächlich, mein Lieber, und ein Christenthum in Thatsachen bestehend und durch Thatsachen redend, die überall ihren Quellpunkt, ihr Princip in dem auferstandenen persönlich gegenwärtigen Christ haben, das allein ist wahres Christenthum.

Oder soll ich Ihnen von dem Wesen des Christenthums nun noch einen speculativen Begriff, eine kategorieenmäßige Deduction entwerfen? Das ist freilich die Forderung der Wissenschaft. Aber um diese Forderung zu befriedigen, müßte ich mit Ihnen zurückgehen auf die Idee des Urgewissen und Absoluten, müßten wir diese Ideen analytisch und synthetisch mit einander verfolgen durch alle Hauptprovinzen des kosmischen und tellurischen Lebens, durch den organischen Entwickelungsproceß des Leibes und der Seele, durch die Evolution des Geistes

der Menschheit in den Grundperioden der Weltgeschichte bis zu der Wundererscheinung Christi selber hinauf. Aber was würden wir auf diesem langen Gange am Ende gewonnen haben? — Ich schlage die wissenschaftliche Verfolgung dieses Weges, der sich granitfest über die Alpenspitzen aller Urphänomene der innern und äußern Weltanschauung hinwindet, nicht gering an; ich habe ihn zu wiederholten Malen durchmessen und auf diesem Gange mir die Gewißheit errungen, daß die christliche Weltansicht die einzige reale Gedankenmöglichkeit für sich hat, daß dagegen der Atheismus — und dem Christenthume gegenüber giebt's nur Atheismus — auf lauter speculativen Fictionen beruht.

Allein, mein Freund, ein Anderes ist es, durch solche wissenschaftliche Methode die allgemeine *Denknothwendigkeit* einer Sache zu begreifen, ein Anderes, diese Sache in ihrer *thatsächlichen Fülle für die Anschauung* unmittelbar erfaßt zu haben. Der Begriff, selbst der concreteste Vernunftbegriff, ist immer noch abstrakt und unbestimmt, bis er sich durch das unmittelbare Erlebniß erfüllt. Ich kann den Begriff der Pflanze im Allgemeinen wohl a priori finden; aber diese bestimmte Pflanze, diese Rose, diese Lilie, mit ihrer unaussprechlichen Lebensfülle für Sinne, Anschauung, Phantasie und Herz, gewinne ich nur durch unmittelbaren Lebensrapport mit ihrem individuellen Dasein, und erst durch solches Erlebniß verklärt und erfüllt sich mir der abstrakte Begriff zur Anschauung der schöpferischen **Idee.**

Ganz so verhält es sich auch mit dem Christenthume. Mit einem blos allgemeinen, apriori'schen Begriffe, so gewichtig derselbe dem Denkscepticismus, worin besonders unsre Zeit gefangen liegt, gegenüber ist, komme ich seiner unerschöpflichen Lebensfülle nicht bei. Wenn ich sein Wesen wahrhaft fassen will, so muß ich es in mir *erleben.* Und wer es dann so an sich selbst, im lebendigen Zusammenhange mit der Gemeinde Christi, bis in Mark und Herz erfährt, und zugleich der objectiven Vernunftnothwendigkeit, auf der es logisch, kosmisch, psychisch, geschichtlich, ethisch und ästhetisch ruht, sich bewußt wird: dem geht dann eine solche Idee und Gewißheit von dieser *Geschichte der Geschichten* und von der in Christo geoffenbarten Liebesfülle Gottes auf, daß er auf eine triviale Definition des Verstandes gern verzichtet und die kleinen und großen Widersprüche, die diese Kadavermeister und

Zergliederer der Endlichkeit dagegen erheben möchten, ſogar nothwendig findet, ſintemal, weil das Unendliche und Ideale, vom Standpunkte der Endlichkeit betrachtet und am Endlichen gemeſſen, ewig incommenſurabel erſcheinen muß, und einen Bruch und unbegreiflichen Reſt überläßt, welcher nie in den Calcül aufgehen will, einen Bruch, der noch viel größer iſt, als der Bruch zwiſchen der graden und krummen Linie.

Schauen Sie das Licht der Sonne an, mein Freund, und nun ſagen Sie mir, was iſt es, wenn Sie es in einer Verſtandesdefinition auffaſſen wollen? Iſt es ein körperliches Etwas und beſteht es aus kleinſten Atomen? Aber ſo müſſen Sie ja die Materie, durch welche es dringt, Luft, Waſſer u. ſ. w. überall von Poren durchlöchert denken, und dieſe Poren des durchſichtigen Mediums müſſen, da jedes Lichtatom mit allen andern Lichtatomen ungetrennt zuſammenhängt, und da ſich in jedem Strahl das ganze Licht ſpiegelt, in eine einzige Pore zuſammengehen, d. h. Luft, Waſſer u. ſ. w. müſſen als reines Nichts gedacht werden, um dem Licht in jedem denkbaren Punkte den Durchgang verſtatten zu können. Aber ſie ſo zu denken, verbietet Ihnen doch alle ſinnliche Erfahrung, denn Luft und Waſſer und jedes Element giebt ſich ſelbſt als ein materielles Continuum, das den Raum in jedem denkbaren Punkte ausfüllt, und ſelbſt in der Torricelli'ſchen Leere müſſen wir uns noch ein körperliches Sein denken. So ſehen Sie ſich alſo genöthigt, das Licht als etwas ſchlechthin Dynamiſches zu faſſen, ganz analog der Kraft der Schwere, der Cohäſion, der Attraction, Repulſion u. ſ. w. Aber was iſt denn nun wieder das Dynamiſche, was iſt die Kraft? Wenn Sie das Licht als bloße Kraftäußerung der Materie denken, etwa als Wellenſchwingung der kleinſten Theile, ſo kommen Sie ja von der Kraft ſofort wieder zum Subſtrat zurück, denn jede beſondre Kraft hat nothwendig auch ein beſonderes Subſtrat. Das Licht oder die Kraft des Leuchtens iſt alſo etwa an das Subſtrat des Äthers gebunden. Kehren nun aber nicht mit dieſem körperlichen Subſtrate alle jene Schwierigkeiten von den Poren und Atomen zurück, die uns vorher den Begriff der Lichtmaterie undenkbar machten? — Alſo weder als reine Kraft noch als Materie, noch als eine an die Materie gebundene Kraft können wir uns das Licht vorſtellbar machen. Seine Exiſtenz bleibt daher ebenſo ein Widerſpruch für den Verſtandesbegriff,

wie die Wirklichkeit eines den Raum allgegenwärtig durchdringenden Unendlichen, das doch zugleich an sich selbst ungetheilt und ganz es selbst, d. h. unräumlich ist.

Leugnen wir nun etwa wegen dieses Widerspruchs, den das Licht für den Verstand mit sich führt, die thatsächliche Wirklichkeit des Lichts? Ebenso wenig, als wir das Dasein und die reale Existenz der Basis aller endlichen Dinge, nämlich der Materie, leugnen. Und doch erscheint uns gerade die Materie als der Widerspruch aller Widersprüche, denn wir fühlen uns auch bei ihr genöthigt, sie aus kleinsten Theilchen zusammengesetzt zu denken, welche für sich selbst nicht mehr theilbar sind, da ja die Theilbarkeit eine Grenze haben muß auch im Gedanken, wenn wir nicht annehmen wollen, daß jedes kleinste Theil wieder aus unendlich vielen Theilen bestehe, und also in Wahrheit ein unendlich Großes darstelle. Aber andererseits müssen wir doch auch wieder zugeben, daß jedes kleinste Theil oder Atom auch noch räumliche Ausdehnung habe, sonst könnte es ja die räumlichen Körper nicht mit zusammensetzen. Was aber räumliche Ausdehnung hat, das besteht ja auch nothwendig selbst wieder aus Theilen, und jeder Theil des Theils wieder aus andern Theilen, und so in's Unendliche fort, so daß sich also gar keine Grenze für die Vorstellung mehr darbietet und das Endliche unmittelbar an sich selbst als ein Unendliches oder aber als ein leeres Nichts erscheint. Mithin vermag der Verstand den Begriff der Materie gar nicht zu fassen, wenn man verlangt, daß im Begriff kein Widerspruch existire, daß das Endliche und Begrenzte nur als endlich und begrenzt, aber nicht zugleich als ein Unendliches und Allgemeines gedacht werde.

Nun geben wir aber doch solcher Widersprüche halber weder den Glauben an die Wirklichkeit der Materie, noch die Überzeugung von der objectiven Realität des Lichtes auf. Ebenso wenig leugnet der Historiker die Thatsächlichkeit irgend eines bedeutsamen Ereignisses im Gange der Weltgeschichte, wenn er in den Zeugnissen über dies Ereigniß manche Widersprüche entdeckt und auch sonst auf Momente stößt, die sich mit demselben nicht reimen lassen wollen. Vielmehr sucht der Vernünftige seine Denkabstractionen an der Thatsache zu bereichern und zu rectificiren. Was kann daher erst das Christenthum von uns erwarten, das als die tiefste Geschichte dasteht, und als die großartigste Macht

menſchlicher Ereigniſſe noch immer thatſächlich in die Gegenwart hineinwirkt? Wollen wir ſeine Thatſächlichkeit geradezu als Unſinn verwerfen, weil ihr Princip ſich nicht fügen will in den nihiliſtiſchen Begriff einer gewiſſen Zeitphiloſophie, oder weil ihre hiſtoriſche Seite noch manches Räthſelhafte und für den Verſtand Widerſprechende mit ſich führt? Das ſcheint Ihnen doch wohl ohne Weiteres zu weit gegangen und vor einem ſolchen Verfahren bezeigen doch auch die Häupter des vulgären Rationalismus einen Abſcheu. Aber welch ein Verfahren ſchlagen denn dieſe und mit ihnen die freien Gemeinden nun ein? Das will ich Ihnen in meinem nächſten Brief auseinanderſetzen.

Vierter Brief.

Alſo die Procedur wollen wir uns jetzt veranſchaulichen, welche unſere neuen Reformer vom Geſchmack des zahmen Rationalismus einſchlagen, um den Geiſt des Chriſtenthums aus ſeiner Verſetzung mit der kirchlichen und bibliſchen Unvernunft heraus zu deſtilliren, damit ſie dann das pure Waſſer eines ſolchen abgeklärten Chriſtenthums dem durſtigen Volke in den blinkenden Gefäßen dieſer gläſernen Vernunft des neunzehnten Jahrhunderts zum Gebrauch feil bieten.

Wohlan! ſo treten Sie einmal mit mir in das chemiſch-theologiſche Laboratorium eines modernen Denkgläubigen. Seien Sie unbeſorgt, tödtliche Chlordämpfe, wie einſt in der kritiſchen Küche eines David Strauß, giebt's da nicht zu verſchlucken. Dieſe Herren wiſſen alle ſich entbindenden, gefährlichen Eſſenzen ſogleich hübſch vorſichtig wieder zu neutraliſiren. Sie halten für jede Säure ihres Verſtandes ſofort eine entſprechende Baſe ihres Herzens bereit; und ſo können wir Alles unbedenklich einathmen, was ſich etwa Gaſiges entwickeln möchte.

Laſſen Sie uns principiell beginnen. Alſo auf das ſchlechthin Wahre und Bleibende im Chriſtenthume, wird man ſagen, auf das Vernünftige und ächt Humane in demſelben kommt es an. — Ganz gut! Aber wie bringt man das heraus? Nun, man muß den chriſtlichen Lehrinhalt nach ſeiner hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit und ewigen Wahrheit *prüfen*. Um dieſe Prüfung aber vorzunehmen, muß es einen

ſichern Prüfſtein geben. Welcher iſt das nun? Iſt es das Zeugniß der Geſchichte, ſind es die Stimmen der Jahrhunderte, oder ſoll man ſich ohne weiteres an das Wort Chriſti und der Apoſtel halten? Nein, das Alles kann der Prüfſtein ſelbſt nicht ſein, denn das Alles ſoll ja eben erſt auf ſeine Wahrheit und Glaubwürdigkeit hin geprüft werden. Alſo muß das Kriterium in der Vernunft ſelbſt liegen. Und das thut's auch. Es beſteht in der vernünftigen Denkbarkeit. Was man vernünftiger Weiſe *denkbar* finden kann, das iſt *möglich*, das iſt, wenn hiſtoriſche Zeugniſſe ſeine Wirklichkeit bezeugen, auch *glaubwürdig*. Wohl! dann erhebt ſich aber ſofort von neuem die Frage: was denn vernünftiger Weiſe denkbar und möglich ſei? Und hier beginnt nun die Eigenthümlichkeit, daß ich nicht gleich ſage, die Willkür und Selbſttäuſchung, unſerer rationaliſtiſchen Reformer.

Um nämlich das Denkbare, oder Denknothwendige, herauszubringen, ſchlagen ſie nicht etwa den ſchwierigen und dornichten Weg der Speculation ein. Man weiß ja, daß ihnen alles Speculative von Haus aus verhaßt iſt, da ſie finden, wie die Speculation entweder immer wieder zum chriſtlichen Glaubensinhalt zurück, oder aber zu einer vollkommen atheiſtiſchen Oppoſition gegen denſelben geführt hat. Sie wollen aber weder das Eine noch das Andre; ſie lieben eben das juste milieu, die geſunde Mitte, und darum begnügen ſie ſich ganz vergnüglich mit dem Mittelmäßigen. Statt ſich alſo zu vertiefen in die langwierige und mühſelige Durchforſchung der nothwendigen Denkformen des Bewußtſeins; ſtatt zurückzugehen auf die Urbegriffe und Kategorieen der reinen Vernunft, auf den ſchlechthin gültigen Grund alles Erkennens; und ſtatt das a priori Gefundene dann durch das ganze breite Detail der Naturwiſſenſchaften, der Phyſik, Phyſiologie, Anthropologie, Geſchichte, Ethik, Religionsphiloſophie u. ſ. w., bis zur Theologie und Chriſtologie hinauf, an der Fülle der innern und äußern Erfahrung zu bewähren: um auf dieſem ſynthetiſchen Wege die reinen, aber noch abſtracten Vernunftbegriffe endlich in die volle Idee der göttlich-menſchlichen Wahrheit, welche dem Glauben ſchon in der Form der religiöſen Anſchauung als göttliche Offenbarung vorſchwebt, hinaufzuheben: — ſtatt alles deſſen ſuchen ſie ihre Auskunft über das Denkbare und Denknothwendige lediglich auf dem Wege der *äußern Erfahrung* und begnü-

gen ſie ſich ganz beſcheiden mit den drei Denkgeſetzen der formalen Logik, mit den Sätzen der Identität, des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes. Dieſe Sätze: daß jedes Ding ſeinen zureichenden Grund hat, und daß etwas nicht zugleich als es ſelbſt und als ſein Gegentheil, oder als ſeiend und als nicht ſeiend gedacht werden kann, daß das Endliche eben nur endlich und das Unendliche eben nur unendlich iſt u. ſ. w.: dieſe Sätze, ſage ich, nehmen ſie auf, nicht nur, als ob ſie ſich von ſelbſt verſtänden, ſondern auch ſo, als ob bei ihnen man ſich der Sachgültigkeit (der objectiven Wahrheit) eines Gedachten ſchon hinreichend vergewiſſert halten dürfte.

Weil nun aber dieſe Sätze der formalen Logik an ſich bekanntlich nur ganz leere Formen ſind, ſo muß man ſich in der ſinnlichen Erfahrung nach dem Inhalt umſehen, der durch ſie gedacht werden ſoll. Man muß ſich alſo die Wahrheit von außen geben laſſen. Ja, lediglich auf dem Wege der äußern Erfahrung läßt ſich nach den Vorausſetzungen dieſes empiriſchen Standpunktes die Wahrheit finden, ergreifen und erkennen.

Welches iſt nun dasjenige Gebiet der ſinnlichen Erfahrung, wo man die Wahrheit am unentſtelltеſten entgegennimmt, wo ſie ſich am unmittelbarſten zu erkennen giebt, oder, wenn man den Ausdruck nur ja nicht myſtiſch verſtehen will, wo ſich Gott am handgreiflichſten offenbart? Das iſt die Natur, die reine, immer und überall mit ſich einſtimmige Natur. Blicke den Himmel an, ſo werden Ihnen dieſe gründlichen Natur- und Lichtfreunde entgegenrufen: ſchaue hin in dieſes unendliche Meer von Sonnen, wo, wenn Alles im ewigen Wechſel kreiſ't, ruhige Geſetze dauernd walten; orientire dich in der Fülle, Schönheit und Ordnung der Reiche und Geſtalten unſrer Erde; betrachte, verſteht ſich auf verſtändige, vorurtheilsloſe Weiſe, etwa wie Rotteck dazu anleitet, betrachte einmal den Gang der Weltgeſchichte, die bleibenden und immer wiederkehrenden Geſetze aller menſchlichen Entwickelung: und du wirſt eine Gewißheit erlangen, über das was gut und recht und ſchön und göttlich iſt, über den Unterſchied von Wirklichkeit und purer Einbildung, von geſunder Vernunft und ſpeculativer Grillenfängerei, wie ſie dir keine andere Offenbarung zu geben vermag. Alles, was ſich ſonſt für unmittelbare Gottesoffenbarung ausgiebt, ſteht, ſobald es den

Weg der ruhigen Naturbetrachtung verläßt, vereinzelt, abnorm und unverständlich da, und was das schlimmste, die eine vorgebliche Offenbarung widerspricht stets der andern. Muhamed's Visionen harmoniren nicht mit den Visionen der ersten Christen. Paulus ist unvereinbar mit dem Jacobus; die vier Evangelisten strafen sich gegenseitig Lügen, die Kirchenlehre widerspricht der Bibellehre. Aber lies den ewigen Codex der Natur, und siehe, jedes Blatt, jedes Capitel stimmt zu allen anderen; alle Offenbarungsstimmen machen Ein großes, harmonisches Concert zusammen aus. Da giebt es keine Varianten, keine Interpolationen, keine untergeschobenen Evangelien und Briefe, da braucht nichts auf historischer Autorität zu beruhen, da ist alles unverfälscht, ächt, durch unmittelbare Autopsie beglaubigt. Jeder, wer Augen hat zu sehen und Ohren zu hören, kann sich selbst davon überzeugen, was ewige Wahrheit ist in der Natur; sie hat wahrhafte Allgegenwart, sie ist sich überall gleich, ist überall gleich wesentlich schön, wenn auch in verschiedenen Formen. Ja, die Natur ist das eigentliche Grundevangelium, ist der Brief, den Gott mit eigenen Fingern geschrieben hat. Was sie also zum menschlichen Geist, zur Menschheit spricht, was sie heute noch ebenso sagt, wie vor sechstausend Jahren, das ist lautre, reine Wahrheit; darin liegt also der Prüfstein für Alles Andere, was sich sonst noch für Wahrheit ausgiebt; darin liegt also auch das Kriterium für die Wahrheit des Christenthums.

Jetzt sind wir auf dem Flecke. Hic Rhodus, hic salta! und hier beginnt nun der Tanz der Aufklärungsvernunft mit dem Christenthume. Das Christenthum, so argumentirt man nun, ist soweit wahr, vortrefflich, herrlich und glaubhaft, als es in Übereinstimmung steht mit der Offenbarung Gottes in der Natur. — „Aber was braucht's dann noch Christenthum, wenn schon Alles in der Natur offenbar ist?" — Thörichte Frage; als ob es nicht auch Leser und Leseübungen für dieses Naturevangelium geben müßte! Ist doch nicht Jeder sogleich vertraut mit dem Inhalt und Geiste der Natur. Der stammelt noch am Buchstaben, während ein Anderer schon ganze Reihen, ein Dritter schon ganze Bücher dieses Gottesbuches rasch und sicher weglies't. Die Meisten freilich bleiben in der Einleitung stecken; Andere lesen nur gewisse Lieblingscapitel; Wenige haben sich von je in den Geist des Ganzen

hineingedacht. Nun, zu diesen Wenigen gehörte eben **Jesus**. Vielleicht hat er die Natur gar am richtigsten gelesen, ihren Sinn gar am besten, wenigstens am einfachsten getroffen.

Zwar war Jesus noch nicht mit unsern herrlichen Mitteln ausgerüstet; er lebte noch in einer dunkeln, sehr dunkeln Zeit, wo man noch mehr in sich selbst hinzuträumen, als sich in eine gründliche Erforschung des Geistes der Natur einzulassen pflegte. So konnte auch Jesus Manches noch nicht herausbringen. Anderes hat er nur geahnt und vermuthet, Vieles nur im Dämmerlichte erblickt, was wir nun auf ganz exacte Weise wissen. Er kannte noch nichts von Astronomie, Geologie, Chemie u. s. w. Aber er hatte einen offenen Sinn, ein klares Auge, ein unverdorbenes Gefühl; er war so ein ganz ächter Natur- und Volkssohn, so ganz ohne Gelehrtendünkel, ohne speculative Vorurtheile; so ganz ohne alle mystische Träumerei und pietistische Kopfhängerei. Er glaubte frisch und fröhlich an die natürliche Kraft des Menschen, an den gesunden Instinct des unverbildeten guten Herzens. Diesem Zuge folgte er; der begleitete ihn unter den freien Himmel, auf die einsamen Höhen der Berge, an die Ufer und auf die Wogen des galiläischen Sees. Und in diesem harmlosen Verkehr mit der erhabenen, prächtigen Natur des Orients, da fand sein klarer Verstand im Einklange mit seinem vortrefflichen Herzen sehr bald den reinen Naturſinn heraus. Und wie populär, wie frei von aller Mystik sprach er dann aus, was er gefunden. Wie einfach und übersichtlich sind die Lehren, die er dem Volke im Kreise seiner Jünger vortrug, wie trefflich besonders die Moral! — „Es ist ein einiger Gott, und dieser Gott hegt Vatergesinnung gegen die Menschen. — Die Natur Gottes freilich bleibt dem Menschen ewig ein Geheimniß, aber Gottes Willen kann der Mensch erkennen, kann er, was noch mehr ist, auch gar leicht erfüllen; denn Gott fordert nur das Natürliche von dem Menschen; Gott gebietet nur, was uns auch das eigne, gesunde Herz gebietet, wozu uns die natürliche Ordnung der Dinge, wozu uns die Einsicht in das Nützliche, Gute und Nothwendige verpflichtet. Er fordert eben Menschenliebe, Menschenachtung, Brüderlichkeit, Rechtschaffenheit, Einfachheit.“ —

In solchen und ähnlichen Sätzen liegt der ganze Gehalt der Lehre

Jesu beschlossen. Und damit wir auch in Unglücksfällen uns beruhigen können, und vor dem Tode nicht zu zittern brauchen: so weis't er uns hin auf das Jenseits, wo, was uns hier noch fehlt an unsrer Glückseligkeit, im reichsten Maße ersetzt werden wird. Und damit wir dem Rufe der Pflicht immer frisch und munter folgen, damit wir Volkswohlsein, Ehrlichkeit, Überzeugungstreue über Alles achten, und uns nicht beirren lassen durch die Heuchler und Pharisäer, an denen es leider auch in unsern Tagen nicht fehlt, ist er uns mit seinem erhabenen Beispiele überall vorangegangen, hat er sich selbst für Wahrheit, Recht und Volkswohl an's Kreuz schlagen lassen.

So hat Jesus, der weise und liebreiche Jesus, in der Natur gelesen. Das ist der Kern seiner Religion, das ist das Wesen des Christenthums. Und ob diese seine Lehre Wahrheit habe, damit können wir nun sogleich die Probe machen. Es bedarf zu dieser Probe nicht Gelehrsamkeit, nicht Philosophie, nicht verwirrender Grübeleien, nicht de- und wehmüthiger Zerknirschung; sondern jeder Mensch, ohne Vorurtheil, der nur ein frisches, kräftiges Herz, offenen Naturſinn und gesunden Mutterwitz hat, kann sie ohne Weiteres mitmachen. Daß ein Gott sei, hielt Jesus nicht für nöthig, erst weitläufig zu beweisen, er setzte voraus, daß das jeder Mensch, bei ein bischen Nachdenken, sofort aus sich selbst wissen könne. Aber daß Gott der *Vater* der Menschen sei, das hatte vor ihm noch keiner so deutlich erkannt und gefühlt, darauf legte er allen Nachdruck.

Nun, dasselbe können auch wir jetzt finden, nachdem es Einer zuerst ausgesprochen. Blicket die Natur an, ist nicht Alles in ihr auf Wohlsein, Ordnung, Schönheit, Glückseligkeit berechnet? Wenn aber das höchste Wesen das Glück und eben *nur* das Glück seiner Creaturen will; muß dasselbe dann nicht von lauter Liebe gegen sie überfließen? — — Diese Liebe, können wir sie uns besser und eindringlicher veranschaulichen, als durch das Bild eines gütigen, weisen Vaters? —

Also die Vernunft findet auch jetzt durch die Natur bestätigt, was Jesus von Gott gelehrt hat. Daß gleichwohl so viel Unglück in der Welt ist? — laß dich das nicht irren! Das beweis't nur, daß Gott die Menschen nicht mit Gewalt zu ihrem Glücke zwingen will; daß er ihr Glück und Wohlsein in ihre eigne Freiheit gelegt und sie auf ihre eigene

That verwiesen hat. Aide-toi, et Dieu t'aidera. Und lehrt nicht auch das Jesus? Er appellirt stets an das freie Wollen der Menschen; er macht sie selbst verantwortlich für ihr Glück und Unglück. Von einer, durch Adam's Fall herbeigeführten Nothwendigkeit zu sündigen, von einem Zorn Gottes, der erst Rache nehmen muß an dem Sünder, ehe er die Sünden vergeben und das Unglück erlassen kann, weiß Jesus nichts.

Und so kann man alle seine einfachen Lehren und Maximen noch immer an der gegenwärtigen Naturwahrheit bestätigt finden. Und darum ist das Christenthum wahr, weil es mit der Natur im Einklange steht, und diese natürlichen Wahrheiten, die machen eben das Wesen desselben aus.

Aber leider, Gott sei's geklagt, leider ist dieser einfache Inhalt des Christenthums gar bald schrecklich entstellt, das lautre Wesen desselben ist bald mit viel Unfug und Unwesen überschüttet worden. Die einfache Lehre, daß Gott der Menschen und aller endlichen Wesen Urheber und Vater sei, hat man sehr bald dadurch getrübt und verzerrt, daß man auf den Wahn verfiel, Gott als Vater müsse auch einen besondern Sohn haben, und dieser Sohn müsse mit ihm gleichen Wesens sein. Seinen Höhepunkt erreicht dieser menschliche Irrwahn in dem kirchlichen Dogma von der Dreieinigkeit. Die klare Ansicht Jesu, welche die Voraussetzung seiner ganzen Lehr- und Lebenspraxis bildet, daß der Mensch aus *eigner Kraft* und *Entschließung* gut, und, wie der Vater im Himmel, vollkommen werden könne, ward sofort umdunkelt und entstellt, seitdem man sich verleiten ließ, das Christenthum aus jüdischen, platonischen und neuplatonischen Gesichtspunkten aufzufassen. Da verfiel man auf den Satz vom Sündenfalle; da bekam der Tod Jesu die Bedeutung eines Sühnopfers für die Sünden der Menschheit; und um die Nothwendigkeit eines solchen Opfers recht plausibel zu machen, fing man an, die natürliche Unvollkommenheit des Menschen recht in's Krasse zu malen, und erfand so das horrible Dogma von der Erbsünde und von der gänzlichen Verdorbenheit der menschlichen Natur durch Adam's Fall. Hatte man so diese Mengerei jüdischer Opfersymbolik, orientalischer Theosophie und platonischer Mystik mit der schlichten Lehre Jesu erst einmal begonnen, so kettete sich dann weiter Wahngebilde an

Wahngebilde. Eine ſo grundverdorbene Menſchheit bedurfte nun auch einer beſondern Veranſtaltung Gottes zu ihrer Erlöſung; und um ſie erlöſen zu können, mußte Jeſus gedacht werden als ein übermenſchliches Weſen, als ein Gott, als ein Wunderthäter u. ſ. w. — Die weitre Conſequenz endlich war, daß man nun auch den Menſchen, um der durch Chriſtum vollbrachten Erlöſung theilhaftig zu werden, ganz vernunftwidrige Pflichten auflegte, z. B. die Verpflichtung, ſich für arme, elende, ſündige Weſen von Natur zu erklären, ſich ſelbſt zu verachten, alle guten Mitmenſchen für eben ſolche ſchlechte, nichtswürdige Creaturen zu halten, und das einzige Heil der Welt in den Glauben zu ſetzen, der den Menſchen zu einem paſſiven Spielball zwiſchen Gott und Teufel macht.

Was iſt nun mit ſolchem Unweſen, das ſich für Chriſtenthum ausgiebt, anzufangen? — Im Licht unſerer Zeit, auf dieſer Höhe der Humanität, die wir jetzt einnehmen, bei dieſer Naturerkenntniß, in der wir es endlich ſo weit gebracht, kann darüber gar keine Frage ſein. Man muß ſtreichen, immer wieder ſtreichen und wegſchneiden, bis der Krebs völlig ausgeſchnitten iſt. Lieber zu tief als zu oberflächlich geſchnitten, das hat ſchon Leſſing gemeint, und Strauß hat's, freilich zum Theil wohl zu ſchonungslos, ausgeführt. Wir ſind da viel bedächtiger und vernünftiger. Aber was einmal fallen muß, das falle! Bleiben nur die einfachen Naturwahrheiten unangetaſtet, geht man nur nicht ſo weit in der Kritik, wie Bruno Bauer und einige andere verwegene Atheiſten, ſo iſt das Weſentliche des Chriſtenthums gerettet.

Die einfache Lehre Jeſu wollen wir wieder haben. Wie iſt die zu finden? Eigentlich freilich allein ſchon in der Natur, und wenn es zuletzt drauf ankäme, könnte man ſich auch mit dieſen ſchlichten Naturwahrheiten allein ſchon begnügen. Was braucht's eigentlich Taufe und Abendmahl und Predigt über das Neue Teſtament! Aber die Lehre Jeſu iſt nun einmal da, auch iſt ſie ſo ſchlicht und populär. Ihre Maximen leben noch immer im Volke. Das Beiſpiel Jeſu hat ſo viel Begeiſterndes in ſich. Warum ſollten wir nicht an Jeſu feſthalten? Es wäre ſehr undankbar! Alſo wir bleiben bei ihm, d. h. wir laſſen uns ſeine eigne ſchlichte Lehre gefallen. Aber nur die ausdrückliche Lehre Jeſu, keineswegs auch die Erfindungen ſeiner Schüler.

Nun erhebt ſich aber die wichtige Frage, wo die reine, unentſtellte Lehre Jeſu zu finden ſei? Sollen wir ſie etwa in der Kirchenlehre ſuchen? Mit nichten. Da iſt ja lauter Entſtellung. Findet ſie ſich im neuen Teſtament? Freilich in dieſem, aber mit Vorſicht und Auswahl. Denn da giebt's allerdings viele treffliche und herrliche Ausſprüche Jeſu, da finden ſich einzelne ganz unverdächtige Berichte über ſein Leben, Wirken, Leiden und Sterben. Das laſſen wir ſtehen. Aber nun die Ausſprüche von Jeſu, in denen er ſich ſelbſt den Sohn Gottes nennt? — laſſen ſich dieſe nicht vielleicht hinweg interpretiren? — Allerdings, an einigen Stellen, aber nicht an allen. Alſo ſtreicht ſie! Wir ſind ehrliche Leute. Hinein interpretiren wollen wir nichts in's Neue Teſtament. Wollen uns nicht, wie weiland unſre guten, rationaliſtiſchen Väter, der Gefahr ausſetzen, daß ein David Strauß mit dem Simſon'ſchen Eſelskinnbacken über uns herfällt, oder daß ein neuer Göthe uns durch den Ochſen des Lucas maltraitiren läßt, wie einſt den wackern Bahrdt und ſeine zarte Frau Profeſſorin. Wir entgehen dem ganz einfach, wenn wir ſtreichen, wie uns die Vernunft dazu ein Recht giebt.

Aber die Wundererzählungen? Die ziehen ſich leider durch die ganze Geſchichte Jeſu von Anfang bis zu Ende. Laſſen ſich auch nicht mehr auf Venturiniſch-Paulus'ſche Manier hinwegexegeſiren. Denn die, vom himmliſchen Licht umfloſſenen, Engelgeſtalten bei der Geburt Chriſti wollen ſich nicht mehr in Laternen und feurige Luftmeteore verwandeln laſſen. Das Wunder der Hochzeit zu Kana iſt ſo erzählt, daß man gar nicht an einen derartigen Hochzeitſpaß denken kann, als ob Jeſus eine geheime Vertauſchung von Waſſer und Wein durch die beſtochenen Diener hätte bewerkſtelligen laſſen. Die Verklärungsgeſchichte und das Geſpräch Jeſu mit Moſes und Elias macht Anſprüche darauf, etwas ganz Anderes zu ſein, als eine, die ſchlafſüchtigen Jünger in Verwirrung ſtürzende, geheim verabredete Zuſammenkunft Jeſu mit zwei weißgekleideten Eſſenern.

Wir müſſen uns alſo entſchließen, ſämmtliche Wundergeſchichten als Mythen zu ſtreichen, oder als misverſtandene Parabeln preis zu geben. Das reißt freilich eine gewaltige Lücke in's Neue Teſtament, beſonders da wir dem Apoſtel Paulus, als einem theoſophirenden Juden, auch nicht recht mehr trauen dürfen. Nun, dafür bleiben uns ja

die echten Parabeln, dafür bleibt uns ja die rührende Leidensgeſchichte. Freilich da giebt es ſofort wieder ein neues Kreuz. Das iſt nun nicht das Kreuz, an das die Juden Jeſum ſchlugen. Das mußte er ſich ſchon gefallen laſſen, wenn er nicht mitheucheln, ſondern ſeine Reform, Phariſäern und Schriftgelehrten zum Trotz, wirklich an's Ziel führen wollte. Müſſen wir uns doch faſt Ähnliches gefallen laſſen bei unſern Reformen; hat man doch von jeher die guten Menſchen auf die gehäſſigſte Weiſe angefochten.

Aber — aber die Auferſtehung Jeſu vom Tode, ja dieſe ſonderbare Auferſtehungsgeſchichte, die iſt uns allerdings das härteſte Kreuz. Geſchichtlich, in dem Sinne, wie ſie erzählt wird, kann ſie unmöglich genommen werden. Das wäre gegen alle Geſetze der Vernunft und Natur. Wenn der Leib eines Menſchen oder eines Thiers einmal wirklich todt iſt, ſo iſt er eben todt, und es iſt eine reine Undenkbarkeit, daß die Seele, nachdem ſie einmal von hinnen gewichen, ſollte wieder zurückkommen, und das animaliſche Leben von neuem wieder in Thätigkeit ſetzen können. Auch ſtehen die Berichte des Neuen Teſtaments über die Auferſtehung ſämmtlich mit einander im Widerſpruch. Leſſing meinte freilich gegen den Wolfenbüttler Fragmentiſten, ſolche Widerſprüche machten die geſchichtlichen Zeugniſſe nur um ſo unverdächtiger und könnten die Glaubwürdigkeit der Hauptſachen nicht erſchüttern, wenn wir nicht auch alle Berichte auf dem Gebiete der Profangeſchichte verdächtigen wollten, da ſich die Berichterſtatter hier ebenfalls ſo vielfach widerſprächen. Aber Leſſing wird das wohl nur ſo geſagt haben. Und wollten wir es auch gelten laſſen —: — daß einer Auferſtehung vom Tode alle Vernunft widerſpricht, daß in der ganzen Geſchichte der Menſchheit gar kein ähnlicher Fall vorkommt, das iſt ſchon Grund genug, auch bei Jeſu keine Auferſtehung im eigentlichen Sinne zuzugeben.

Allein, nun gerathen wir freilich in eine arge Klemme hinſichtlich der Thatſache, die wir nicht leugnen können, daß nämlich die Jünger Jeſu nach ſeinem Tode ſo verwandelt daſtehen. Und was für eine Verwandlung zeigt ſich mit ihnen vorgegangen! Faſt ſind ſie ganz niedergeſchmettert, nachdem ſie ihren Meiſter haben erbleichen ſehen. Sie ſtieben, wie eine Heerde, die den Hirten verloren, muthlos und verlaſſen auseinander. Aber ſiehe, mit einmal ſammeln und erheben ſie ſich wie-

der! Die ſcheuen Lämmer ſtehen als Löwen des Glaubens da! — Kann dieſe Umwandlung aus dem bloßen Tode Jeſu erklärt werden? Dieſer Tod, der alle ihre Hoffnungen zerſchmetterte, konnte der zugleich ihre Hoffnungen ſo mächtig erheben? Das ſcheint allerdings ein Widerſpruch zu ſein.

Wie iſt dieſer Widerſpruch zu löſen? — So viel ſteht nun einmal feſt: daß Jeſus durch ein Wunder vom Tode erſtanden, das dürfen wir nicht annehmen. Die Vernunft verbietet's; denn die Vernunft kann durchaus keine Ausnahme von irgend einem Naturgeſetze anerkennen. Und doch können wir aus dem puren, kahlen Tode Jeſu eine ſo ungeheure Wirkung, wie die Stiftung der chriſtlichen Kirche, auch nicht erklären; ja, und doch gründet ſich dieſe Stiftung all überall, nach ganz unzweifelhaftem Zeugniſſe, auf die Predigt von dem Auferſtandenen und auf den unerſchütterlichen Glauben der Urgemeinde an die wirkliche Auferſtehung Chriſti.

Was iſt da anzufangen? — O hier zeigt ſich nun erſt recht der Segen, den man davon genießt, wenn man ſich gewöhnt hat, überall einen Mittelweg einzuſchlagen. Goldne, herrliche Mittelſtraße, du ſtets aus Verlegenheit rettendes juste milieu! — Du führſt uns zum Ziele. Wir brauchen weder gegen die Vernunft an die Thatſache der Auferſtehung Jeſu zu appelliren, noch, gegen die Geſchichte, auf ſeinen Tod als den einzigen Lebensgrund der Kirche zu recurriren: — denn ſeht doch! Jeſus iſt weder wirklich geſtorben, noch iſt er wirklich auferſtanden — wohl aber iſt er gleichſam geſtorben und wohl iſt er gleichſam auferſtanden — er war eben nur ſcheintodt. Man laſſe ſich nur nicht durch den Speer beirren, den ihm die Soldaten nach Johannes in die Seite ſtechen. Dieſer Speerſtich wird nicht ſo tief gegangen ſein. Die Soldaten ritzten den Erblichenen wohl nur. Auch denke man nur nicht an Nägel durch Hände und Füße — die Füße wird man ihm doch gewiß frei gelaſſen haben. So war es alſo nur eine Ohnmacht, welche Jeſum umfing, als man ihn für todt vom Kreuze nahm. So konnte es ſich demnach auch recht wohl ereignen, ohne daß auch nur ein Jota eines Naturgeſetzes verletzt wurde, es konnte ſich ereignen, daß er, hineingelegt in das friſche Grab des Joſeph von Arimathia, und, ſanft angehaucht vom Duft würziger Specereien, dort ganz ſtill aus ſeinem

Scheintode erwachte, und mit erneuten Kräften aus dem Grabe hervorging. Auch hinderte ihn nicht der, vor das Grab gewälzte Stein, denn dieſen hatte ja glücklicher Weiſe ein, durch die Naturgeſetze zu eben der Stunde natürlich herbeigeführtes Erdbeben unter Blitz und Donner hinweggerollt, ſo daß alſo der Erwachende ſofort wieder unbehindert an das Tageslicht treten und durch den Genuß der friſchen Luft vollends geneſen konnte.

Wie merkwürdig mochte ihm ſelbſt zu Muthe ſein, dieſem Jeſu von Nazareth! Er hatte in dem gewiſſen Gefühle der Todesnähe ſein Haupt geneigt, und die Seele ſeinem Gott befohlen — und fand ſich nun durch eine ſo ſonderbare, aber doch höchſt natürliche, Verkettung von Umſtänden den Armen des Todes entriſſen. Gewiß, ſein erſtes Gefühl war Dank gegen Gott. Und ſeinem Gott, ſeinem Vater, ſchrieb er das Werk zu. Ja, ihm ſelber war es ganz ſo, als ob er wirklich vom Tode erſtanden ſei, und ſo konnte er auch, ohne zu heucheln, den Jubel ſeiner Jünger entgegennehmen, die ihn als Auferſtandenen, als von Gott Erweckten, begrüßten. Und auch wir, die wir den ganzen Hergang beſſer und allſeitiger, weil auf tiefere Kenntniſſe geſtützt, durchſchauen können, als ſeine Jünger, welche der Begebenheit noch zu nahe ſtanden — auch wir — warum ſollten wir's verhehlen, daß auch wir auf gewiſſe Weiſe eine Veranſtaltung der Vorſehung in dieſer merkwürdigen Rettung Jeſu erblicken, da wir ja in letzter Hinſicht jede Fügung auf Gott zurückführen müſſen.

O wie iſt nun Alles in dieſem wichtigſten und unzweifelhafteſten Ereigniß des Lebens Jeſu ſo natürlich, ſo einfach und klar, ſo vernunftgemäß, und doch ſo tief bedeutungsvoll. Mit welcher Begeiſterung mußten die Jünger nun in die Welt ziehen, da ſie ihren Herrn und Meiſter für einen, aus dem Jenſeits wiedergekehrten, höhern Geiſt hielten; da ſie ſich von ihm geiſterhaft umwoben meinten, ſeitdem Jeſus ſich nun ſo ganz in der Stille, und ohne daß einer ſeiner Jünger davon wußte, geheimnißvoll zurückgezogen hatte, um, wir wiſſen nicht, wo, wie und wann? aber doch gewiß auf ganz natürliche Art, nun dem wirklichen Tode zu unterliegen. Dies geheimnißvolle Ende mußte er freilich nehmen, wenn er nicht die, durch ſeinen Scheintod motivirte

Auferſtehungsidee, welche er providentiell ſanctionirt glaubte, durch ſeinen wirklichen Tod aller ihrer Wirkſamkeit wieder berauben wollte.

Freilich hat er ſich ſo einem Wahne der Seinigen accommodirt, hat dieſe Täuſchung über ſeine Auferſtehung bei ſeinen Jüngern und beim Volke auch dann noch durch ſein Schweigen, durch dies abſichtlich geheimnißvolle Ende, erhalten und genährt und ſanctionirt, als er ſelbſt ſchon enttäuſcht war. Denn, als er nun, nach ſeiner bloß ſcheinbaren Auferſtehung, ſich noch in jeder Beziehung als denſelben irdiſchen Menſchen wiederfand, als er bemerkte, daß mit ſeinem Leibe durchaus keine weſentliche Veränderung vorgegangen, daß derſelbe vielmehr noch ganz ebenſo irdiſch, leidensfähig und ſterblich ſei, wie vor dieſer Rückkehr aus dem Grabe; freilich, da mußte er wohl ſofort dahinter kommen, was es mit ſeiner ſogenannten Auferſtehung eigentlich auf ſich habe, daß er nämlich ſowohl ſich ſelbſt als auch ſeine Jünger durch einen falſchen Schein hatte berücken laſſen. Einſehen mußte er damals, daß ſein wirklicher Tod, dem die Seinen ſofort dieſe ungeheure Bedeutung, dieſe Bedeutung eines weltverſöhnenden Opfertodes beilegten, daß dieſer ſein Tod nur ein Blendwerk der Natur geweſen ſei, und daß es mit ſeiner Auferſtehung ſich nicht anders verhalte. — Wie? und that nun doch keinen einzigen Schritt, die Seinen zu enttäuſchen, nachdem er ſelbſt enttäuſcht worden war? — Und ſuchte im Gegentheil nun mit aller **Abſicht** zu veranſtalten, oder doch nicht zu verhindern, daß ſein bevorſtehender, wirklicher Tod den treuſten Freunden verborgen blieb; und ward durch dies Geheimhalten Urſache, daß ſich an den Wahn von dem Kreuzestode, der kein Kreuzestod, und von der Auferſtehung, die keine Auferſtehung war, nun noch eine ganze Maſſe anderer Wahngebilde, wie der Glaube an die Himmelfahrt, an das Pfingſtwunder, an die Wiederkunft zum Weltgericht u. ſ. w. knüpfen mußte? — Er mußte wohl ſehr gewichtige Gründe zu dieſer Handlungsweiſe haben. Es würde verwegen ſein, ihn ſofort um dieſes allerdings befremdenden Verhaltens willen als unehrlich zu verdächtigen; es würde einen Verrath an dem edelſten und beſten Lehrer der Wahrheit involviren, wenn jemand ihn gar als einen feinen Betrüger, als einen zweiten Apollonius von Tyana, in Miscredit bringen wollte. Nein! ſo weit gehen, das hieße zu weit gehen. Jeſus war gewiß kein

Betrüger, und seine Jünger haben es auch wohl ganz ehrlich gemeint, obgleich sie, in einer sonderbaren Selbsttäuschung befangen, auch die Welt mit ihrem Wahnglauben angesteckt haben. Diesen Wahnglauben hat allerdings auch Jesus selbst mit unterstützt, da er die Jünger in ihrer Selbsttäuschung über seine Auferstehung beließ. Aber dies geschah gewiß aus weisen Absichten und diese Absichten waren gewiß auch lauter und gut. Jesus hat ja für sich selbst nichts damit zu erlangen gesucht, was man auf Rechnung der Selbstsucht setzen könnte. Zeigte er sich nicht immer frei von allem Ehrgeiz? Wies er nicht das weltliche Messiasthum entschieden von sich? Er wollte nichts sein als ein bescheidener König der Wahrheit, als ein Lehrer und Führer zu der schlichten und einfältigen Erkenntniß Gottes und der menschlichen Würde. Um das zu werden, benutzte er lediglich nur die Mittel, die ihm das Schicksal selbst an die Hand bot. Er wußte, wie man auf rohe, sinnliche Völker zunächst nur mit sinnlichen Bewegmitteln religiös einwirken, wie man sie nur durch gewisse räthselhafte, dem Wunderglauben der Zeit sich accommodirende Symbole, und als übernatürlich erscheinende Geschichten, für das Übersinnliche, für die reinen Begriffe von Gottes Liebe, vom Himmelreich, von der Unsterblichkeit der Seele u. s. w. gewinnen könnte. Als solche Mittel benutzte er den Glauben seiner Jünger an die wunderbare Bedeutung seines Scheintodes am Kreuze, und seiner scheinbaren Auferstehung aus dem Grabe. Zwar hat nun dieser Glaube, der als völliger Wunderglaube die Überzeugung sämmtlicher Culturvölker geworden ist, er hat sehr viel Unheil gestiftet, und Jesus selbst mag wohl nicht ermessen haben, welch' ein Wald von Wahn und Irrsalen aus dieser einzigen Wurzel des Aberglaubens, die er mit dem Gedanken an seine wirkliche Auferstehung bestehen ließ, hervorwuchern würde. Aber das konnte ihn nicht hindern, diesen Wahn dennoch bestehn zu lassen, wenn er überhaupt nicht auf die Stiftung einer Weltreligion verzichten wollte. Auch rechnete er auf den guten Geist der Menschheit, auf das allmähliche Erstarken des schlichten Wahrheitssinnes im Volke. Die Zeit, so mochte er denken, die fortschreitende Aufklärung, wird schon das Weitere thun. Hat sich der Glaube an Gott, Himmelreich, Unsterblichkeit, menschliche Würde und Freiheit nur erst auf diesem mythischen und symbolischen Wege im Herzen der Menge

festgehakt, so wird sich das vernünftige Bewußtsein nach und nach schon von selbst auf die rationalen Gründe der religiösen Wahrheiten besinnen, und wenn dies vernünftige Bewußtsein dann genug erstarkt sein wird, um sich an die Urquelle aller Offenbarung, an die Natur zu wenden, dann werden auch diese Hüllen der Wahrheit schon von selbst absterben.

So etwa mag Jesus gedacht haben. Wenn er von dem Geiste spricht, der die Menschen in alle Wahrheit leiten, der ihnen klar machen werde, was sie jetzt noch nicht zu erkennen vermöchten, so hat er gewiß diesen künftigen Aufklärungsproceß im Auge gehabt, so hat er auch an die Blüthen am Baume der künftigen Weltcultur gedacht, die, zu goldnen Früchten gereift, jetzt von uns in die Scheunen und Keller der freien Gemeinden eingesammelt werden.

Jesus hat offenbar auch auf uns gerechnet. Laßt uns seine ächten Nachfolger im Geiste sein. Wir sind das, wenn wir sein Werk vollenden, und immer mehr von allen falschen Beimischungen, mit denen es noch versetzt ist, läutern und befreien. Einer konnte nicht Alles thun, und auch jetzt ist es ein großer Nachtheil, daß die Religion Jesu noch immer so sehr in den Händen der Priester ist. Erst wenn das Volk die Sache der religiösen Aufklärung noch entschiedener auf sich genommen haben wird, und recht zahlreich in freien Gemeinden zusammentritt, erst dann wird das Christenthum reine Wahrheit werden. Und dann — o, wenn die gebildeten Völker sich so erst des schlichten, einfältigen Sinnes der Religion bemächtigt, und allen dogmatischen Kram abgethan haben werden: dann wird man Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten; dann wird man — und vielleicht soll diese Zeit schon jetzt beginnen — auch die letzten verkleidenden Hüllen der Wahrheit, dann wird man auch Taufe und Abendmahl getrost fallen lassen können. Glückliches Zeitalter! wo es keine Schranke mehr geben wird zwischen freien Juden, freien Christen und freien Muhamedanern, wo jeder seinen Glauben sich selbst machen, und alle aufgeklärten Menschen sich als Brüder die Hände reichen werden, als Brüder, die sich gegenseitig in ihren Ansichten gewähren lassen, und sich alle gründlich lieben in dem Gedanken, daß jeder Mensch im Grunde gut ist und überall nur das Gute will. Dann bedarf es auch des christlichen Namens nicht mehr,

denn auch dieſer würde noch irgend eine Schranke und einen Unterſchied ſetzen, alſo glücklich, ſobald wir mit gutem Gewiſſen für das Chriſtenthum den univerſellen Humanismus eintauſchen dürfen. Den Übergang zu dieſer goldnen Zeit der allgemeinen Humanität mögen unterdeſſen die freien Gemeinden damit machen, daß ſie, wo Taufe und Abendmahl noch nicht ganz aufgegeben werden können, bei der Taufe z. B. hin und wieder freie Juden und, wo es ſich thun läßt, auch freie Muhamedaner mit zuziehen.

Fünfter Brief.

Jetzt iſt es an Ihnen, mein Freund, zu urtheilen, ob die Denkweiſe, die ſich Ihnen in meinem letzten Briefe als das Chriſtenthum der Aufklärung vorgeſtellt hat, mit dem chriſtlichen Glauben, wie ſich derſelbe im neuen Teſtamente darbietet, und ſeit achtzehnhundert Jahren im Bewußtſein und Gefühle aller chriſtlichen Gemeinden dargelegt hat, noch etwas mehr als den Namen gemein hat.

Sie werden mir wohl zutrauen, daß ich dieſem modernen Afterchriſtenthum keine Anſicht untergeſchoben habe, zu der es ſich ſelbſt nicht tauſendfach bekannt hat. Und ſo können Sie, nachdem ich Ihnen in meinem dritten Briefe angedeutet, wie das Chriſtenthum ſich ſelber zu erkennen giebt, den Vergleich jetzt aus eigener Anſchauung ziehen. Oder ſoll ich ſelbſt Ihnen kurzweg ſagen, worin ich die Ähnlichkeit zwiſchen beiden ſetze? Blicken Sie zum Nachthimmel hinauf, mein Theurer, und betrachten Sie ſich dort das majeſtätiſche Sternbild des großen Bären im Norden. Was dieſe Himmelsgeſtalt, die, beim Klang der Sphären, in jeder Nacht den ewig feſten Pol umkreiſ't, mit dem zottigen Brummthier gemein hat, welches auf unſern deutſchen Jahrmärkten um ſeinen eigenen Stock tanzt, das hat das Chriſtenthum, deſſen Sonnenmittelpunkt Jeſus Chriſtus geſtern und heute iſt, mit dieſem ſogenannten Vernunftchriſtenthume vom neueſten Schlage gemein. Denn, daß ich es nur gerade heraus ſage, es iſt nicht der ewige König der Wahrheit, um deſſen Thron ſich dieſe modernen Denkgläubigen ſchaaren, ſondern es iſt das goldne Kalb Aaron's, dieſer ſelbſtgemachte

Götze ihres eigenen sündlichen Ich's, das sie in eitler Selbstverherrlichung umtanzen.

Oder kennen Sie, mein Freund, eine andre Quelle dieser modernen Religion, als das Ich? — O, wenn es das wahre, gottgedachte Ich wäre, dann wollte ich sie darum loben, denn dann hätten sie die Religion des Christenthums wirklich in ihrer Idee ergriffen. Denn das Centrum des Glaubens ist nicht ein Unpersönliches, ein bloß allgemeiner Begriff, wozu eine falsche Speculation das Wesen der Religion gern verflüchtigen möchte, sondern, es ist das lebendige Ich und wahrhaftige Wesen des Menschen selber. Der Mensch soll im Glauben nicht seinem eigenen Ich und Selbstbewußtsein entfremdet werden, sondern er soll darin erst wahrhaft bei sich selbst anlangen. Im Glauben wird ja dem Menschen die ewige Seligkeit verheißen, und selig ist doch und wird nur ein Solcher, der ganz er selbst ist; der sich in seiner rechten eigenthümlichen Natur entwickelt, und in seinem rechten eigenthümlichen Lebenselement bewegt. In dies Element der wahren Ichheit will die Religion den Menschen versetzen, sie will ihn recht heimisch bei und in sich selber machen, sie will sein Ich befreien von Allem, worin es sich zu verlieren fürchten muß, wodurch es sich beengt fühlt, worin es seinem wahren Sein entfremdet wird.

Aber dies wahre Ich des Menschen, das ist nicht jene vergängliche und sinnliche Form der Ichheit, worin diese modernen Emancipirer das Wesen des Menschen zu fixiren suchen, sondern das wahre Ich des Menschen, das ist der inwendige Mensch, den die Schrift den himmlischen Adam nennt, ist der Mensch, wie Gott ihn von Ewigkeit nach seinem Ebenbilde schafft, und ihn mit dem Urbilde seines eigenen, ewigen Sohnes durchsonnt. Mit einem Worte, das wahre Ich ist das Ich in der Einheit mit dem Sohne Gottes, ist der Gottmensch, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffner Gerechtigkeit und Heiligkeit, und in dem Gott selber mit dem Menschen ein Geist und Leben sein will. Nun, dieser wahrhaftige Mensch, dieser Mensch nach dem Herzen Gottes, der liegt in der That als der ewige Typus der Menschheit jedem zeitlichen Menschen innerlich zu Grunde, und ergießt Gottes Gnade und Herrlichkeit in den werdenden Geist des creatürlichen Ich's. Er ist der geheimnißvolle Quellpunkt aller tiefern Ahnung, Weissagung und Begei-

ſterung, aller ewigen Erkenntniß, heiligen Liebe und gottinnigen Selbſterneurung in unſerm gewordenen Ich. Ein jeder Menſch iſt dazu von Gott in's Daſein gerufen, um ſich mit allen Wurzeln ſeines Weſens immer tiefer in dies ewige Ur-Ich der Menſchheit, das jedem einzelnen Menſchen gegenwärtig einwohnt, hineinzuwurzeln. Ein inneres, unvertilgbares Sehnen zieht ihn hinauf zu dieſen ewigen Höhen, wo Gott ſelber im Menſchen offenbar wird, und wo der Menſch in Gottes Liebesleben ſein eigenes Leben ſelig einathmet. Das iſt die heilige, gottdurchſonnte Stelle im innerſten Brennpunkte der Ichheit:

„Wo Gott und die Menſchheit in Einem vereinet,
Wo alle vollkommene Fülle erſcheinet.“

Von daher ſtammen und tönen uns alle die wunderbaren Töne und Ahnungen, die jenes unerklärliche, ſüße Heimweh in Herz und Seele wecken, ſo oft wir einen Wiederſchein des Ewigen im Zeitlichen irgendwo in Natur, Kunſt und ſtillen Stunden begrüßen.

Aber, mein Lieber, wer kann denn ſagen, daß er dieſe ſelige Stelle im Mittelpunkt der Zeit und Ewigkeit, wo Adam mit Gott im Paradieſe wohnt, ſchon eingenommen habe? O doch Niemand, als jener Einzige und Urſprüngliche, der von ſich ſelbſt bezeugen konnte: „Philippe, wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater; Ich und der Vater ſind eins. Glaubet mir, daß ich im Vater, und der Vater in mir iſt.“ Und auch Er konnte das doch nur darum von ſich bezeugen, weil es zugleich Gott ſelber in ihm und von ihm bezeugte, mit einem Zeugniß bezeugte, worüber für die, welche ſeine Herrlichkeit ſchauten, eine Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater voll Gnade und Wahrheit, keine eitle Selbſttäuſchung möglich war. Wir Andern alle aber fühlen und wiſſen gar wohl, daß wir entweder nur im Wahnſinn und eitler Selbſtverblendung, oder im teufliſchen Hochmuth unſer Selbſtweſen mit dem uns durchwebenden Gottweſen identificiren, unſer wirkliches Ich mit dem wahren gottgedachten Ich verwechſeln, unſer natürliches Herz mit ſeiner natürlichen Kraft und Liebe als den entſprechenden Ausdruck und die gottgefällige Verwirklichung der göttlichen Kraft und Liebe ſelber bezeichnen könnten. Wäre alſo nicht in Jeſu Chriſto das wahre gottgedachte Ich offenbar geworden, ſo würde unſerm Bewußtſein und Gefühl die Brücke fehlen, die uns ſicher und gewiß über die Kluft der Sünde, Lüge und Selbſttäuſchung

welche zwischen unserm zeitlichen Ich und seiner göttlichen Idee gähnend aufgethan liegt, zu unseres Herzens wahrer Heimath und Wesenheit hinüberführte. Denn unser eigenes Gewissen sagt es uns stündlich, daß wir noch leben in der Nacht der Unwahrheit und des Verderbens, und in der Pein und Unruhe dieser eiteln und nichtigen Welt. Und darum sucht und ringt eine jede menschliche Seele, die zum Bewußtsein dieser Qual und Noth ihrer Gefangenschaft in der Fremde, fern vom ewigen Heimathhause, wie der verlorne Sohn im Evangelium, erwacht ist, sie ringt und sehnt sich, den Erlöser zu finden, der sie zu ihrem wahren Frieden geleite, und mit dem Kleid der göttlichen Gerechtigkeit überkleide. Und wenn sie Jesum gefunden, und als den Christ Gottes erkannt hat, o dann setzt sie sich in stiller Demuth mit Maria zu seinen Füßen nieder, und lauscht und schaut mit gläubiger Hingebung in sein Angesicht voll Gnade und Wahrheit, und trinkt aus seinem Abendmahlskelch den Trank der beseligenden Gottesliebe, und trinkt, bis das bessere, gottverwandte Selbst sich mit Siegeskraft gesättigt hat. Und nun ist es noch ein großer, gewaltiger Ruck des schöpferischen Glaubenslebens, und siehe! das harte Gehäuse des alten, sündigen Ich's springt entzwei, und hervorgeht der neue Mensch, der von oben geborne, der sich bald befähigt fühlt, nun seinem Heilande auch das Kreuz nachzutragen.

Das ist das Werden und die Gestalt des wahren Ich's aus unserer falschen und sündigen Ichheit, und ein solches Ich, das ist nun in sich selber aller ewigen Wahrheit gewiß, denn es fühlt sich als lebendige Rebe am Weinstock Jesu Christi, und Vater und Sohn kommen, Wohnung in ihm zu machen.

Aber wie gesagt, mein Lieber, nur durch den Tod des natürlichen Ich's mit seinem Herzen voll Hoffarth und Eitelkeit, geht's zu diesem Leben im geistlichen Ich mit seinem Herzen voll Demuth und Sanftmuth und göttlichem Frieden.

Wie ganz das Gegentheil von diesem, aus Gott gebornen, und dem Leibe der Gemeinde Christi eingefügten Ich, ist nun aber jenes natürliche und unwiedergeborne Ich, welches die modernen Reformer in ihrer Selbstgerechtigkeit als Princip des religiösen Lebens erkiesen. Ach, dies dunkle, eitle Menschenherz, dessen Sinnen und Streben von Na-

tur im Dienſte dieſer Welt ſteht, das wollen ſie zum Quellpunkte ihres Glaubens und ihrer Liebe machen? Ja, immer wieder berufen ſie ſich auf die Stimme ihres natürlichen Herzens, immer wieder machen ſie den natürlichen Menſchenverſtand zum Maßſtabe deſſen, was ſie glauben ſollen, was nicht. Was kann denn ein ſolcher natürlicher Glaube, der mit ſeinem Princip nicht jenſeits der Natur und der natürlichen Ichheit gründet, deſſen Gott nur ſo groß iſt, wie das Herz ſelber, von dem er ein Abbild iſt, was kann ein ſolcher Glaube wirken? Kann er den Menſchen von Grund aus umſchaffen und die nichtige Kreatur in das herrliche Ebenbild Gottes verwandeln? Ach, ſie halten ſich ja dieſer Verwandlung nicht bedürftig, dieſe modernen Denkleute. Kann er die Gerechtigkeit ſchaffen, die vor Gott gilt? Ach, ſie wollen ja nicht laſſen von ihrer eigenen Selbſtgerechtigkeit. Kann er die Liebe in ihnen gebären, die auf allen Wegen und in allen Formen das Leiden und Sterben Chriſti mit ſich umträgt, und keinen höhern Dienſt kennt, als Menſchen zu fiſchen für das ewige Gottesreich, und verlorne Seelen zu retten? Ach, es iſt ihnen ja aus der Seele gehandelt, wenn Gervinus den frommen Gellert deshalb zurechtſetzt, daß er einſt geſungen hatte: „O Gott, wie muß dies Glück erfreuen, der Retter einer Seele ſein!“

Ich will nicht beſtreiten, daß es viele rechtſchaffene und ehrliche Leute unter den Bekennern dieſer ſelbſtgemachten Ichheitsreligion giebt. Es mag ſein, daß Einzelne unter ihnen auch wirklich eine tiefere Gottesfurcht im Herzen tragen, und daß ihr Sinnen und Dichten wirklich gerichtet iſt auf die wahre Heiligung des Herzens. Aber kann ein Menſch ſich von Gott heiligen laſſen, ſo lange er noch nicht das tiefe Verderben ſeines natürlichen Herzens eingeſtehen will? Auch beweiſen die beſſern Regungen, an denen es auch ſolchen Gemüthern nicht fehlt, welche noch von Chriſto fern ſind, ſie beweiſen nichts für die Wahrheit des religiös-ſittlichen Princips, worin ſie mit ihrem Bekenntniß ſtehen. Selbſt auf dem Standpunkte der Naturreligion finden ſich hin und wieder Anklänge höherer Empfindungen und Regungen. Das Weſen des Menſchen iſt überall größer, als das verkehrte Syſtem ſeiner Denkweiſe und ſeines Glaubens, worin er ſich, durch die eigene und gemeinſame Schuld, verfangen hat, und Gottes Gnadengeiſt waltet überall mit unſichtbarer Huld, und wirkt auch in Solchen, denen die Sonne der

Wahrheit noch vom finstern Gewölk ihres eigenen ungläubigen Herzens umdunkelt wird, den Zug des Vaters, der zum Sohne zieht. Aber diese Keime und Knospen der höhern Sehnsucht können sich nicht tief und lebendig entwickeln, so lange sie sich dem Thau der göttlichen Gnade in Christo verschließen, und ein solches Verschließen und Absperren des Menschen in eitler Selbstgerechtigkeit muß doch ein Glaube bewirken, der, wie der Glaube dieser modernen freien Gemeinden und ihrer Reformer, den Menschen, wenn er sich nur nicht zur Thierheit erniedrigt, schon für ganz vortrefflich und gut erklärt.

Bei solcher Denkweise kann sich auch keine wahrhafte Sittlichkeit und gottinnige Liebe entwickeln. Da fehlt dem Leben nothwendig die höhere Weihe und seelenvolle Lyrik der ächten protestantischen Innerlichkeit, da bringen es die meisten über das platte Niveau der Redlichkeit und Bravheit, der bürgerlichen Ehrenhaftigkeit und weltlichen Rechtschaffenheit nicht hinaus. Man ist stolz darauf, ein braver Mann zu sein, und diese Bravheit enthält doch noch nicht das geringste, was den Menschen über die Schaalheit und Öde des endlichen Daseins in der Eitelkeit des Herzens siegreich erhebt. Denn man kann ein braver Mann vor der Welt sein, und hat doch eine Seele, worin alle höhern Lebenslaute gänzlich verklungen sind. Ein braver Mann kann der Augenlust, Fleischeslust und Hoffarth des Herzens dienen, und bleibt in seiner eigenen, und auch in der Meinung der Welt dennoch ein braver Mann. Ein braver Mann kann in Wollust dahinleben, kann die Unschuld verführen, wenn er nur den äußern Anstand und das point d'honneur nicht verletzt, so bleibt er doch ein braver Mann; ja, er kann fluchen, hassen, verfolgen, sogar morden, wenn es für die Aufrechterhaltung der Ehre geschieht, und er wird von braven Männern sogar dafür gelobt. So steht der brave Mann da in den Sphären der sogenannten höhern Gesellschaft; da ist es der Cavalier. In den Sphären des modernen freien Bürgerthums dagegen, da ist ein braver Mann bei uns Deutschen ein Mensch, dem das deutsche Vaterland über Alles geht, der das höchste Ziel seines Lebens in die Verwirklichung der drei politischen Ideen: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit setzt. Diese Kleinodien gehen dem braven deutschen Manne über Alles; für ihre Realisirung ist ihm, wie man ihn beständig versichern hören kann, kein

Preis zu hoch. Vor dem Rufe der Freiheit verſtummt jede andere Pflicht. Die Idee der bürgerlichen Gleichheit läßt jeden andern Unterſchied des Menſchen vom Menſchen, ſelbſt den Unterſchied der Religionen und Confeſſionen als null und nichtig erſcheinen. Das Poſtulat der bürgerlichen Freiheit und Gleichheit hat für den braven Mann eine univerſellere Kraft, als jede andre Verpflichtung. Kommt dieſe äußere Freiheit in Gefahr, ſo fühlt ſich ein braver Mann berufen, ihr zu Liebe alle andern ſittlichen Banden zu zerreißen, gegen alle weltliche und geiſtliche Obrigkeit, die er nicht ſelbſt gemacht hat, zu rebelliren, um ſeine Theorie und Weltanſicht zu verwirklichen.

Wer heut zu Tage als braver Mann beim Volk gefeiert ſein will, der muß der Revolution dienen, ſei es nun mit der Zunge oder mit der Fauſt oder ſelbſt mit der Kunſt und Wiſſenſchaft. Revolution iſt Naturthat, iſt Durchbruch des naturartigen Volksſinns, iſt Emancipation des Menſchen von der Autorität der geſchichtlichen Entwickelung, damit das reine Natur-Ich ſich wieder geltend mache. Revolution iſt der practiſche Zweifel an Allem, und das Entzweiſchlagen von Allem, was nicht Ich ſelbſt iſt, was nicht in meinen ſubjectiven Begriff von Gott, Recht, Staat, Kirche, Eigenthum, Freiheit ſich fügen will. Um dieſen Zweifel an der geſchichtlichen Wirklichkeit practiſch durchzuſetzen, und die hiſtoriſchen Formen des Staats und der Kirche entzwei zu brechen und zu vernichten, dazu gehört vor Allem ein ſtarkes, auf ſich ſelber beruhendes Ich, ein Ich, das ganz mit ſich einverſtanden iſt, das niemals an ſich ſelber irre wird, das ſich, wie es ſich eben findet von Natur, oder in ſeinem zufälligen Gewordenſein, ſchon ganz vortrefflich erſcheint. Dazu gehört alſo dieſer Glaube und dieſe Selbſtgerechtigkeit, den das moderne Afterchriſtenthum mit dem modernen Atheismus gemein hat. Ein braver Mann muß vor Allem Muth und Selbſtvertrauen entwickeln, denn er findet ſich im Zuſammenhange und Vereine mit ſeinem braven Volke auf die eigene Selbſthülfe verwieſen; er nimmt ſich die Freiheit ſelber, die ihm die rechte Freiheit zu ſein ſcheint, und will ſie ſich nicht erſt durch Gnade von Oben und auf dem Wege der providentiellen Weltgeſtaltung geben laſſen. Er muß die Geſchichte und den Staat und die Kirche ſelbſt gemacht haben, wenn ſie ihm gefallen ſollen, denn ihm gefällt nur das, was ſeiner natürlichen Selbſt-

heit keine Schranken setzt, keine Gewalt anthut. Darum ist er ein Feind aller höhern Autorität. In dieser Selbstgefälligkeit, worin er sich unmittelbar aus sich selbst zur Stiftung eines neuen Staats und einer neuen Kirche berechtigt und befähigt glaubt, ist der brave Mann ein Feind aller christlichen Demuth und Selbstzerknirschung. Nichts ist ihm widerwärtiger, als das Bewußtsein und die Gestalt eines Christenmenschen, der sein neues Leben mit der Demuth und Buße des Herzens, als ein armer, an sich selbst verzagender Sünder vor Gott und Christo im Staube beginnt. Denn ein armer Sünder will eben von sich selber los; seine eigenen Werke genügen ihm nicht, darum flüchtet er sich in das Werk eines Höhern; er verlangt nach einer unbedingten festen Autorität, er fühlt sich, aus sich selber allein, zu allem Guten unfähig, und entschlägt sich daher alles Denkens, Wollens und Handelns aus seiner bloßen Ichheit heraus. — Ein braver Mann will dagegen selber Geschichte machen und verschmäht es daher, sich hinzugeben an die Geschichte, die Gott in Christo gemacht hat, und die der Menschheit das Gesetz und die Kraft ihres Lebens von Oben giebt, indem sie dies ihr Gesetz und Leben zugleich in festen, dauernden Institutionen verkörpert.

Ein armer Sünder flüchtet sich aus seiner eigenen That in die That und Geschichte des Gottmenschen und seiner göttlichen Stiftung auf Erden, und läßt sonst in Allem mit sich geschehen und über sich ergehen, was Gott gefällt. Ein armer Sünder bleibt zwar kein armer Sünder, sobald er Christum im Glauben gefunden hat, denn der Glaube ist ein lustiges, lebendiges, fröhliches, trotziges Ding, das Herz und Muth alle Wege zu dem Höchsten und Herrlichsten emporzieht, und den geistlichen Menschen in uns lebendig macht, von dem der Apostel Paulus sagt, daß er Alles richtet, und von niemand gerichtet wird. Ein solcher erneuerter Mensch umgürtet sich mit dem zweischneidigen Schwert des göttlichen Worts, deckt sich mit dem Helme des Heils und mit dem Harnisch der göttlichen Wahrheit, und vor allen Dingen ergreift er den Schild des Glaubens, mit welchem er auslöschen kann alle feurigen Pfeile des Bösewichts. Und so ausgerüstet, kämpft er an gegen alle gottwidrigen Gewalten, mögen sich dieselben nun kleiden in die Autorität der Könige und Herren der Welt, oder in die Anmaßungen eines verblendeten Volks. Und so zieht ein Christenmensch in der Kraft sei-

nes einigen Königs und Herrn, dem er sich zu eigen ergeben hat, zu Felde gegen Welt, Sünde, Teufel und alle Tyrannen der Finsterniß und Lüge, welche den göttlichen Acker der Menschen drinnen im Herzen, und draußen in den Bestrebungen und Sitten der Familien und Völker, zu verwüsten drohen. Aber sein Trutz und Schirm, sein Fels und Hort ist allein das lebendige Wort Gottes, zu dem er sich frei und muthig bekennt. Niemals aber stützt er sich auf fleischliche Gewalt und bloß menschliche Autorität, sondern, wo er nicht mehr durchdringen kann mit der That des zeugenden Worts, da harrt er still aus in der Kraft der duldenden Liebe und in der lebendigen Zuversicht und Hoffnung, daß das Wort vom Kreuze, so oft es auch immer wieder von der einen Seite her als eine Thorheit verlacht, und von der andern als ein Ärgerniß gehaßt und bekämpft wird, dennoch die Welt überwinden muß.

Aber eben diesen stillen Geist der Demuth und des gläubigen Zuwartens, der auch Armuth, Noth und weltliche Tyrannei, ohne fleischliches Widerstreben, über sich ergehen läßt, in der Gewißheit, daß dieser Zeit Leiden nicht werth sind der Herrlichkeit, die einst an dem Volke Gottes offenbar werden soll, den sucht dies neue Afterchristenthum mit allen Mitteln aus unserm deutschen Volke zu vertreiben, den möcht' es gern als Niederträchtigkeit und Ehrlosigkeit verdächtig machen. Wäre unser Volk nicht so christlich demüthig, so hört man die rechten braven Volksmänner in allen Zeitungen und in allen Volksversammlungen predigen, hätte es mehr Selbstgefühl und Selbstbewußtsein seines eigenen Werths, so würde es sich nicht so treten und tyranniſiren lassen. Darum also hinweg mit diesem Glauben, der den Menschen verzagen heißt an seiner eigenen Kraft und Tüchtigkeit zum Guten. Und wenn es einmal Religion und religiösen Cultus geben muß, so laßt uns eine Religion und ein Christenthum zurechtmachen, das dem Menschen mehr Selbstvertrauen, mehr Ehrgefühl und starken Patriotismus einflößt.

Da haben Sie, mein Freund, die Genesis der freien Gemeinden.

Sechster Brief.

Daß das moderne Afterchriſtenthum und der chriſtliche Glaube zwei himmelweit verſchiedne Dinge ſind, und daß das Afterchriſtenthum häufig auf den Punkt geräth, geradezu in's Widerchriſtenthum umzuſchlagen, wie dies ſich bei einzelnen Fractionen der freien Gemeinden und des Neukatholicismus auch ſchon practiſch geltend gemacht hat: das, denke ich, wird Ihnen nun klar ſein.

Jetzt will ich nun nachweiſen, wie dieſes ſogenannte vernunftgemäße Chriſtenthum der modernen Denkgläubigen auch mit der wahren Vernunft im Widerſpruche ſteht.

„Vernunftgemäßes Chriſtenthum im Lichte des neunzehnten Jahrhunderts," das war das Stichwort aller ſogenannten religiöſen Bewegungen Deutſchlands vor der Märzrevolution; das iſt noch jetzt die Parole der rationaliſtiſch geſinnten Reformer und ihrer Parteien. Nun wiſſen Sie, mein Freund, wie es mit der Vernunftgemäßheit einer Sache ein eigenes Ding iſt. Im Grunde nimmt jeder Standpunkt, ſowohl auf religiöſem, als auf anderen Gebieten, die Vernünftigkeit für ſich in Anſpruch. Selbſt unter den orthodoxeſten Theologen werden Sie kaum noch ſolche finden, welche ſich auf den alten Satz ſteifen: credo quia absurdum est (d. h. ich glaube eben das Unvernünftige), und wenn Luther öfter als ein Verächter der Vernunft angeführt wird, wenn dieſer große Reformator die Vernunft hin und wieder mit ſehr deſpectirlichen Titeln belegt, und etwa eine liederliche Metze, oder gar die Braut des Teufels nennt, ſo iſt das cum grano salis zu verſtehen, denn er hatte dann nicht die wahre, von Gott erleuchtete, ſondern die falſche, ſubjective Menſchenvernunft, d. h. den endlichen Verſtand, im Auge, der, ohne Hingebung an den Geiſt Gottes, über göttliche Dinge zu richten ſich unterfängt.

Es erhebt ſich alſo zunächſt die Frage: Welches iſt denn die wahre Vernunft, und wie wird man ihrer gewiß? Die Beantwortung dieſer Frage wird um ſo nothwendiger, da die Vernunft in jedem Kopfe eine andere Geſtalt anzunehmen ſcheint. Wie oft hält der Eine für vernünftig, was der Andere geradezu als unvernünftig verwirft! Wie

ſchnurſtraks ſtehen die Denkweiſen der verſchiedenen Richtungen auf religiöſem und politiſchem Gebiete, und vor Allem in den Regionen der Philoſophie, einander entgegen? Und doch behaupten Alle, die Vernunft ſei an und für ſich nur Eine.

Wohlan! ſo zeigt uns zuerſt — dies müſſen wir den Vertretern desjenigen religiöſen Standpunkts zumuthen, der ſich insbeſondere den vernunftgemäßen, den rationaliſtiſchen nennt, — ſo zeigt uns zuerſt das **Weſen** der Vernunft an und für ſich, und dann laßt uns auch ſehen, wie Eure Sätze und Behauptungen mit innerer Nothwendigkeit aus dieſem Weſen fließen!

Aber nun horchen Sie einmal hin, mein Freund, was Sie zu hören bekommen, und wie von Seiten derer, welche ſich am meiſten des vernünftigen Wiſſens rühmen, die Antworten wunderlich durch einander gellen, ſo daß ſie oft ſich gegenſeitig gradezu aufheben.

Darin kommen freilich Alle überein, daß die Vernunfterkenntniß aus ſchlechthin gewiſſen, allgemeingültigen Sätzen, und zwar aus ſolchen Sätzen beſtehen müſſe, welche von jeder hiſtoriſchen Autorität unabhängig ſind. Aber fragt man, was denn das für Sätze ſind, ſo beginnt ſofort die ſchreiendſte Diſſonanz ſich zu entwickeln. — Schlechthin gewiß, und von objectiver Sachgültigkeit, ruft der Pantheismus nach Spinoza, iſt der Satz, daß im Grunde Alles Eins und daſſelbe iſt (ἓν καὶ πᾶν) und daß alles Mannichfaltige und Verſchiedene lediglich auf leeren Schein hinausläuft. — Mit nichten, entgegnet der atomiſtiſche Materialismus; das einzig Reale und Bleibende ſind die urſprünglichen, unendlich vielen Atome und verſchiedenen Stoffe. Die Idee des Einen dagegen iſt eben nur eine Idee, d. h. ein ſubjectiver Gedanke, den du dir aus deinem Hirn heraus denkſt, der aber gar keine ſachliche Exiſtenz hat. — Wahr und gewiß und keines weiteren Beweiſes bedürftig, ſo verſichert der Senſualismus, iſt das, was in die Sinne fällt; die ſogenannten höheren Ideen von Gott, Unſterblichkeit, Freiheit, Erlöſung ꝛc. ſind dagegen nur weſenloſe Reflexe ſinnlicher Eindrücke, und das Ich iſt an ſich ſelbſt ohne Gehalt, die Seele iſt *tabula rasa*. — Juſt im Gegentheil, ſpricht der Idealismus, nur die allgemeinen Ideen und Urgedanken des Bewußtſeins haben für das Ich unmittelbare Wahrheit und Gewißheit; alle ſinnlichen Objecte aber ſind durchaus zweifelhaft, ſind nur Reflexe meines Denkens; denn das

Nichtich ist nur am Ich, und das Ich = Ich ist der einzig absolute Denksatz. — Es ist überhaupt auf menschlichem Standpunkte keine objective Vernunftgewißheit möglich, sagt Kant, und wir können daher an das Unendliche und seine selbstbewußte Wesenheit nur glauben, sagt mit ihm Jacobi; beweisen läßt sich nichts; vielmehr, fügt Jacobi noch hinzu, führt alles Beweisverfahren nothwendig zum Atheismus. — Es läßt sich eben Alles begreifen und beweisen, ruft Hegel; — es giebt ein absolutes Wissen für den menschlichen Geist, und das Ich kann sich als die absolute Wirklichkeit der Vernunft selbst erfassen; denn das Ich des Philosophen erkennt sich als das Selbstbewußtsein des reinen Denkens, das sich mit dem ganzen Weltall ewig aus dem Nichts entstehen, und durch die Vernichtung hindurch in immer neuen Gestalten wieder anschießen läßt. — Nichts Widersprechendes ist denkbar, so lehrt die alte Logik seit Aristoteles bis Kant, und diesem Grundsatze fällt auch das gemeine Denken bei; und jeder sogenannte gesunde Kopf schwört darauf, daß etwas, das sich selbst widerspricht, keine Wirklichkeit habe, da ein solches Dasein sich selbst aufhebe, da unmöglich etwas zugleich sein und nicht sein könne. — O Seichtigkeit, o Plattheit, brummen Hegel und Daub, und die Gebeine dieser Geister wenden sich noch im Grabe um: als ob nicht der absolute Geist sich selbst in der absoluten Logik als die concrete Einheit von Sein und Nichts manifestirt hätte; als ob nicht der Widerspruch die Seele aller Dinge wäre. —

Welche von diesen Stimmen, mein Freund, sollen wir nun als den Ausdruck der absoluten Vernunft gelten lassen?

Eitles Philosophengeschwätz, ruft ein ehrlicher Rationalist; und Uhlich thut seinen Mund auf und erzählt dem Volke mit schlichten Worten, daß das Alles metaphysischer Unsinn sei, was schon daraus hervorgehe, daß der einfache, ungekünstelte Verstand eines Handwerkers nichts davon fasse. Und dieser schlichte Verstand, fügt er hinzu, begreift doch sogar, was Jesus eigentlich gewollt hat, begreift das viel besser, als es jemals ein Apostel, Kirchenvater und Reformator begriffen hat. — Nun, so wollen wir, fährt er fort, da wir das alte kirchliche System schon so glücklich untergekriegt haben, so wollen wir uns auch durch diese neuere Systemsucht der Philosophen und speculirenden Theologen nicht fangen lassen. Wir halten uns an die einfachen, klaren Vernunft-

sätze, woran sich auch Jesus, unser bestes Vorbild, hielt. — Was die klare Vernunft zu uns spricht, darin lassen wir uns durch keine philosophische und theologische Sophistik, und würde sie auch mit Schleiermacher'scher Dialectik gehandhabt, irgendwie beirren.

„Gut denn, ihr Herren" — so werden wir nun wohl zu diesen Vertretern der gesunden Vernunft uns wenden müssen — „gut denn, ihr schlichten, vortrefflichen Männer! so seid doch nun auch so gefällig und sagt uns, was das für einfache Sätze sind, die sich so ohne Weiteres und von selbst verstehen, und auf die ein Menschenkind sofort seinen Glauben an einen persönlichen Gott, an den unendlichen Werth der Tugend, an ein ewiges Leben, auf die man, mit einem Wort, den vollen Trost seines Herzens in Leben, Noth und Tod so recht zuversichtlich gründen kann. Sagt uns das, damit doch auch wir, mein Freund und ich, auf diesem geraden Wege in den Hafen der ewigen Wahrheit einlaufen. Denn danach hungert und dürstet uns so sehr, als Euch, das können wir Euch versichern, wenn Ihr es uns nur glauben wolltet."

Nun hören Sie, mein Lieber, was man uns antwortet. „„Jeder gesunde Kopf,"" sagen sie, „„wenn er nur auch das Herz auf dem rechten Flecke hat, muß nothwendig zugeben und anerkennen, daß nirgends in der Welt eine Wirkung ohne entsprechende Ursache sein kann. Denn aus Nichts wird nimmer Etwas, das versteht sich von selbst. Da nun"" — „Aber wenn nun Jemand bezweifelt, ob" — „„Zweifel hin, Zweifel her, erst lasse man uns zu Ende reden! Da nun die Welt ein Inbegriff von unendlich vielen Wirkungen ist, welche lauter Ordnung, Schönheit, Zweckmäßigkeit, Absicht und Güte verrathen, und da diese Wirkungen unmöglich aus dem bloßen Nichts, oder aus einem blinden Ohngefähr entstanden sein können, so muß es eine vernünftige Ursache der Welt geben; und diese Ursache, die wir Gott nennen, ist ganz gewiß ein Wesen von unendlicher Weisheit, Liebe und Macht; denn nur ein solches Wesen konnte solche herrliche Wirkungen, wie sie die Welt nicht nur im Größesten, sondern auch im Kleinsten zeigt, hervorbringen. Eine Macht in der Natur — und mit diesen Worten hören wir Uhlich selbst reden — eine Macht in der Natur, die Alles zusammen faßt, so daß immer Eins dem Anderen dient, so daß

sich auch die vorübergehende Störung zum Gedeihen des Ganzen ausgleichen muß, diese Macht erkennt, empfindet Jeder. Wohlan! ist diese Macht ein dunkles Etwas, ich weiß nicht Was? ist sie weniger als Ich, der ich Selbstbewußtsein und eigenen Willen habe? Sie muß doch wohl auch Selbstbewußtsein, auch eigenen Willen haben; sie muß ja doch wohl mehr sein als Ich? Sie ist aber kein dunkles, ich weiß nicht was, sondern sie ist Gott! aus dem das Edelste, was es giebt, der menschliche Geist, auch nur ein Ausfluß ist. — Des menschlichen Geistes ganzes Leben ist darauf eingerichtet, daß er an Gott glaube; so wahr des Geistes Leben ist, so wahr ist auch das Dasein Gottes. Begriffen kann er nicht werden, weil all' unser Begreifen sich an körperlichen Dingen gebildet hat; genug, daß der Geist durch sich selbst bis zu ihm hingeführt wird. Da steht er vor ihm wie das Kind vor dem Vater, den es auch nicht begreifen kann. Aber eine bewußtlose Naturkraft, oder der Inbegriff des Menschengeschlechts, oder der bloße Inbegriff bloßer Ideen: nein, das ist Gott nicht! Oder soll ich selber mir Gott sein? Ich armer Mensch, der ich oft mit mir selbst so sehr unzufrieden sein muß.""

Da haben Sie, mein Lieber! eine schlichte und gar verständliche Antwort auf unsere Fragen. So urtheilt und schließt also die gesunde Vernunft. Aber ob wir uns mit dieser Antwort wohl zufrieden geben? Ich wenigstens kann das noch nicht. Denn wenn ich einmal nicht mehr glaube, daß Gott selbst in Christo sich offenbart hat, daß Christi Wort das Wort Gottes selbst ist, wenn ich vielmehr, wie es dieser rationalistische Standpunkt mit sich bringt, dem Erlöser dieselbe Stellung zur Gottheit gebe, wie mir, und also in seinen Aussprüchen nur die Ansichten eines sündlichen Menschen über Gott und göttliches Wesen wieder finde: so ist ja die Schranke des menschlichen Selbstbewußtseins nirgends in der Menschheit factisch durchbrochen; alle Aussprüche über Gott, von wem sie auch stammen, haben also für mich alsdann nur die Bedeutung subjectiver Versicherungen. Ich frage daher: „Von wannen wißt Ihr denn, daß Euere Ansichten über Gott volle Wahrheit enthalten?" — „„Unsere Vernunft,"" sagt Ihr, „„ist Gottes Stimme selbst in uns: was sie uns lehrt von Gott, das lehrt Gott selbst von sich in uns."" — „Solltet Ihr von Eurem Standpunkte wirklich so reden dürfen, Ihr

Guten? — Aber es ſei ſo, Ihr möget auch dieſer Redeweiſe Euch einmal bedienen; ſo frage ich Euch weiter, woher Ihr denn wißt, daß Euer Gewiſſen Gottes Stimme ſei, daß Eurem Denken über Gott alſo Realität, daß Eurer ſubjectiven Vernunft die objective Vernunft Gottes ſelber entſpricht? — Wie, frage ich ferner, wenn nun Jemand mit Kant behauptet, daß die menſchliche Vernunft nur ein irdiſches Inſtrument ſei, welche in gar keinem Verhältniſſe, oder doch in einem ganz incommenſurabeln Verhältniſſe zu Gott und ſeinem überräumlichen und überzeitlichen Weſen ſtehe, was dann? Und dieſe Behauptung habt Ihr doch durch Euer Denken noch nicht entkräftet; denn Ihr wollt ja eine ſpeculative Theologie nicht gelten laſſen. Die Offenbarung Gottes in Chriſto verwerft Ihr aber auch! Habt Ihr nun, bei ſolcher Stellung zum Glauben und Wiſſen, wohl noch irgend eine Bürgſchaft für die objective Wahrheit Eurer Ausſagen über Gott und ewiges Leben, wenn doch nirgends in der Menſchheit das göttliche Weſen einmal ganz evident und objectiv, d. h. ſo, daß auch das blödeſte Auge hier mehr als Menſchenwerk oder Naturthat erkennen müßte, in die Erſcheinung getreten iſt? Und das leugnet Ihr ja. Ihr wollt ja das Wunder nicht gelten laſſen. Damit weiſet Ihr aber den Durchbruch einer Offenbarung Gottes ſelber zurück. — Und ſo habt Ihr überall nur Naturzuſammenhang, nur Verkettung von Endlichem zu Endlichem, von ſubjectiven Gedanken und Empfindungen mit vergänglichen Phänomenen. Und was berechtigt Euch nun, dieſe Verkettung von Endlichkeiten Euererſeits zu durchbrechen mit Euerem Denken, da Gott ſelbſt ſie nicht durchbrochen haben ſoll ſeinerſeits mit ſeinem Wollen und Offenbaren? Was ermächtigt Euch, über das Endliche hinauszugehen zu einem Unendlichen, das Ihr als Gott, als Urgeiſt, als abſolute Perſönlichkeit anſchaut, wenn Ihr leugnet, daß Gott als der Unendliche auch in das endliche Leben einzugehen und ſich im Fleiſch zu offenbaren vermochte, um Euch aus Eurer Fleiſchlichkeit zu ſich emporzuziehen?" — „„So wahr des menſchlichen Geiſtes Leben iſt,"" ſagt Ihr, „„ſo wahr iſt auch das Daſein Gottes."" — „Nun, wie wahr iſt denn des menſchlichen Geiſtes Leben, wenn Ihr es nicht im Zuſammenhange mit Dem betrachtet, der ſich durch ſeine Auferſtehung vom Tode als das rechte Leben und die rechte Wahrheit und den rechten Weg erwies? Ihr ge-

ſteht, daß Ihr ſelbſt mit Euch oft ſo ſehr unzufrieden ſein müßt? Ich lobe Euch wegen dieſes Geſtändniſſes. — Aber was folgt aus demſelben? Das folgt, daß Ihr, wenn Ihr conſequent ſein wollt, Euer geiſtiges Leben nicht wahr nennen könnt, denn warum ſolltet Ihr ſonſt nicht beſtändig mit Euch zufrieden ſein? Und wenn Ihr ehrlich ſein wollt, ſo geſtehet nur, daß Ihr Euch ſtündlich in Irrthum, Selbſttäuſchung und auch wohl in Selbſtbelügung ertappt. Wie wollt Ihr nun gewiß darüber werden, daß Ihr Euch nicht über das Weſen des Unendlichen täuſchet, wenn Ihr ſchon in endlichen Dingen ſo viel irrt und Euch ſelbſt und Andere abſichtlich oder unabſichtlich belügt? Zeigt mir doch den Weg, der ſicher und gerade aus Euch ſelbſt und Eurem ſündigen Ich, aus dieſer Region des Irrthums und der Lüge hinaus führt? — Aber wie könnet Ihr das, da Ihr auch Chriſtum zu einem in Irrthum und Lüge befangenen Menſchen macht, Chriſtum, der ſich den Weg, die Wahrheit und das Leben nennt, der ſich für einen vom Tode Erſtandenen ausgegeben hat, und doch nichts mehr war, als Ihr Alle?" — „„Nun es giebt ja aber doch,"" ſagt Ihr, „„eine objective Gottes- und Weltvernunft, an der das menſchliche Selbſtbewußtſein ſein Theil nimmt, die ſich in unſerem Ich enthüllt und uns über die trügeriſchen Schattenbilder der Zeitlichkeit hinaus leitet zum Anblick der ewigen, wahrheitsvollen Gottesideen?"" — „Freilich giebt es die, aber gerade Ihr verkennt ſie. Denn was kann dieſe objective Gottesvernunft für uns Menſchen noch für eine Bedeutung haben, wenn ſie ſich nirgends nach ihrer Vollweſenheit auf Erden enthüllt hat; wenn auch Chriſtus nicht ihr vollſtändiger Ausdruck war, wenn auch Er nur ſolche Begriffe in ſeiner Seele trug, die er von körperlichen Dingen abgezogen hatte; wenn ſein Denken, Wollen, Fühlen, Schauen nicht das Denken, Wollen, Fühlen und Offenbaren Gottes ſelber in ihm war; wenn ſein Ich nicht unmittelbar im Centrum Gottes ſtand; wenn nicht Gott ſelbſt ſich in ihm und durch ihn als der Andere ſeiner ſelbſt, als das ewige Wort und der weſensgleiche Sohn, mit der Menſchheit völlig zuſammenſchloß? — Senſualiſten ſeid Ihr, und die Idee einer objectiven Gottes- und Weltvernunft iſt in Eurem Denken, das ſeine Ideen von körperlichen Dingen abſtrahirt zu haben bekennt, eine leere Phraſe. Von Platon's innerer Selbſtverzückung und von der My-

stik weseninnigen Gottschauens rührt sich kein leisestes Echo in Euch und Ihr schreit sofort über Wahnwitz und mystischen Unverstand, wo Ihr das Jacobs-Ringen eines tiefern Denkers mit Gott von ferne wittert! Wie habt Ihr Daub und Marheineke verhöhnt; wie habt Ihr Schleiermacher's großen Genius mißachtet! Euer Standpunkt ist der Standpunkt des endlichen Verstandes, der die Offenbarung Gottes in Christo leugnet, weil er das Wesen der Vernunft selbst verkennt. Ihr müßt dies Wesen der Vernunft verkennen, weil Ihr Euch in diesem dunkeln Ich der Sinnenwelt fixirt, das von Natur zur Abgötterei hinneigt. Nein, Ihr Guten, mit der wahren Vernunft, welche in objectiven Erkenntnißprincipien wurzelt, hat Euer sensualistisches Denken ebenso wenig gemein, als Euer Glaube, der eine bloße Naturbewegung Eueres gutmüthigen Herzens ist, mit dem Glauben des Christen gemein hat, worin der Träger und Beweger Christus, der Herr vom Himmel, ist. Ihr brüstet Euch mit einem Denken, das im zeitlichen Ich anhebt, und von Euerem Ich aus schließt Ihr auf Gott —: das ist das Denken des Verstandes, der das Unendliche am Endlichen mißt, und so, bei consequentem Fortdenken, am Unendlichen verzweifeln muß. Das Denken der Vernunft aber hebt an von einem Denken und Wissen, welches sich als Gottes eigenes Wissen und Leben, durch das „uranfängliche Wort" (Joh. 1, 1 ff.), im menschlichen Ich bethätigt, und die Seele in ihrer Zeitlichkeit mit Widerschein der Ewigkeit durchstrahlt. O so verlaßt doch endlich einmal dies enge Schneckenhaus der Ichheit, und" — — doch Sie sehen, mein Freund, wie meine Rede diesen schlichten Männern schon ganz unverständlich und mystisch zu werden anfängt, so daß sie sich unwillig von mir abwenden. Sollen wir sie so gehen lassen? Ich bin lange noch nicht fertig; sie werden mich aber nicht mehr hören wollen, denn nichts war ihnen von jeher verhaßter, als die Speculation, besonders wenn sie dialectisch wird. — Nun, so will ich ihnen noch einmal, und zwar in Ihrem Namen nachsetzen, der Sie kein Philosoph, sondern ein ζῶον πολιτικόν sind. Vielleicht, daß ich sie mit dieser neuen Wendung meiner Rede noch herumbringe. „Also hier ist ein schlichter Mann, wie auch Ihr," so will ich sie jetzt anreden, „der verlangt gewaltig nach einfachen Vernunftwahrheiten und die sich auch von selbst verstehen. Wollt Ihr ihm nicht noch

einen sichereren Weg zeigen, als den bisherigen? Euere Sätze, daß jede Wirkung eine Ursache haben müsse, daß aus nichts nimmer etwas werde, daß die Ursache nicht geringer sein könne, als die Wirkung, leuchten ihm zwar ein. Aber wie er von diesen Sätzen aus sofort ohne salto mortale zu dem Gedanken an einen weisen, gütigen, allmächtigen und mit Selbstbewußtsein und Wollen begabten Urheber der Welt gelangen könne, das will ihm noch nicht ein. Noch schwerer begreift er, wie es doch gewiß sei, daß diesem bloßen Gedanken des Ich's objective Sachgültigkeit zukomme, und er meint, es sei wohl viel gewagt, wenn einer sich auf so genannte Aussprüche, Befehle und Verheißungen dieses Gedanken-Gottes, den man aus sich selbst setze, verlassen, und demzufolge sich aussetzen wolle der Verläumdung, dem Haß, der Verfolgung, ja wohl selbst einem schmählichen Tode. Denn wenn nun dieser Gott eine bloße Wirkung, ein Geschöpf des menschlichen Ich's und seiner Phantasie wäre, wie übel ist dann, sagt dieser mein Freund, das Ich berathen, sobald es sich selbst nicht mehr berathen kann, was doch der Fall ist in Noth und Tod? Was aber die Bildung des Gedankens: Gott, in dem Sinne, daß Gott als überweltliche Persönlichkeit gedacht werden soll, was die Bildung dieses Gedankens auf Grundlage jener Sätze von der Wirkung und Ursache, vom Nichts, aus dem Nichts werde, vom Gewordenen, das sich ein ewig Seiendes, vom Zufälligen, das sich ein Nothwendiges voraussetze, betreffe, so will er darin mit Kant alle beweisende Kraft für das Dasein eines persönlichen Gottes völlig vermissen. Nun, so scheltet ihn nur nicht, denn Ihr steht und fallet selber mit Kant, und dieser ist keine üble Autorität. — Wie also, so frägt Euch mein Freund, wie also, wenn ich wahrnehme, daß in der Welt jede Wirkung ihre Ursache hat, berechtigt mich denn das auch schon irgendwie, mit meinem Denken über diese Welt hinauszugehen und für die Welt, als Inbegriff aller endlichen Wirkungen, eine außerweltliche und unendliche Ursache zu postuliren? Liegt es denn dem gesunden Verstande nicht viel näher, die Ursache ganz so zu denken, wie die Wirkung? Ist nun aber nicht jede Wirkung, die wir kennen, eine endliche in Raum und Zeit? Wozu also eine andere als eine endliche Ursache für sie voraussetzen? Treffe ich nicht ferner überall nur auf endliche Ursachen, wo ich eine Erscheinung aus Gründen, die ihr vorausgehen,

erklären will? Iſt nicht jede Urſache ſelbſt wieder entſtanden? Und wenn ich auf „eine Macht in der Natur" recurrire, „welche Alles zuſammenfaßt," was finde ich denn für eine andere, als die Macht der Gravitation und Cohäſion, als das Geſetz des ſtetigen Entſtehens und Vergehens, als eine Macht, die ſich ganz durch die Verhältniſſe der blinden Maſſe und räumlichen Entfernung bedingt zeigt? Was verhindert mich alſo zu denken, daß ſich die Materie nach einem, von Ewigkeit ihr innewohnenden Triebe von ſelbſt gebildet habe? Oder meint Ihr, die Exiſtenz Eures endlichen Selbſtbewußtſeins ſei ohne Weiteres beweiſend für die Exiſtenz eines abſoluten Selbſtbewußtſeins? So zeigt das doch, ſonſt wird man Euch ſagen: das endliche Ich ſei auch nur eine vorübergehende Effulguration an der Materie, wie der elektriſche Funken, und man wird Euch an die Chemie und Phyſiologie verweiſen und Euch Data anführen, die Euren Witz und Euer ſenſualiſtiſches Denken mit Allgewalt auf die Bahn des Materialismus und Atheismus zurückſchleudern. O, Ihr Guten, Ihr kennt die Stärke des Atheismus noch nicht, Ihr habt noch nicht mit Spinoza und dem gottloſen Titanengeſchlechte der Neuzeit gerungen, ſonſt würdet Ihr nicht mit ſo viel Eitelkeit auf Euer kleines dunkles Ich als den Grund der Offenbarung Gottes provociren, nachdem Ihr Chriſtum als den Abglanz der Herrlichkeit verworfen habt. Ach Euer kleines, zerbrechliches Ich, das ſoll der Angelpunkt ſein, um den ſich Euer Gottesbewußtſein bewegt? Wiſſet Ihr denn ſo unmittelbar aus Eurem ſinnlichen Verſtande, ungeachtet Ihr die Offenbarung Gottes in ſeinem Sohne verwerft, daß Euer Ich mit ſeinem begrenzten Wiſſen und mit ſeinem noch begrenzteren Wollen mehr iſt, als eine endliche, vorübergehende Wirkung? Woher nehmt Ihr alſo das Recht, von dieſem nichtigen Ich ſofort zu einem ewigen Ur-Ich hinüber zu ſpringen? Wer verbürgt Euch, daß Ihr bei dieſem Sprunge nicht in den Abgrund des abſoluten Nichts der Feuerbache und Conſorten hinabgerathen werdet, da Ihr die Hand des Auferſtandenen von Euch weiſt, die über den Abgrund von Sein und Nichtſein hinausgeſtreckt iſt? Wer verbürgt Euch dies, da Ihr auch die ſpeculative Idee der Vernunft — aber ſo hört doch, Ihr vortrefflichen Ritter vom Licht und Recht" — — — Doch ſie ſind ſchon weit von uns weg und ſo mag denn das Geſagte für dieſe Herren ganz un-

gesagt sein, wenn nur Sie, mein Freund, dasselbe wollen beherzigen, und es sich zum Antriebe eines tiefern Denkens gereichen lassen. Denn freilich, denken wollen Sie nun einmal, und wir können uns auch nur durch ein gründliches Nachdenken wieder aus den Wirren und dem Geschwätz über Gott und göttliche Dinge, wohinein uns der seichte Verstand des Zeitalters gestürzt hat, herausfinden, um endlich unsere Blicke zu den Bergen des Glaubens zu erheben, woher allein unsere wahre, positive Hülfe kommen kann.

Siebenter Brief.

Das Afterchristenthum der rationalistischen Denkweise geräth, indem es den Grund der göttlichen Offenbarung in Christo verläßt, eben dadurch zugleich in Widerspruch mit den positiven Ideen und Principien der wahren Vernunfterkenntniß. Das soll das Thema meiner nächsten Briefe sein.

Ich habe Ihnen schon in meinem letzten gezeigt, wie wenig diese denkgläubigen Reformer, aus der Schule der rationalistischen Aufklärung, selbst ein Bewußtsein haben über das Wesen und die Anforderungen der wahren Vernunfterkenntniß, und wie alle ihre sogenannten Sätze der gesunden Vernunft in Voraussetzungen und Annahmen bestehen, die sie sich so auf's Ungefähr hin, ohne alle tiefere Prüfung, angeeignet haben.

Ich will jetzt versuchen, Ihnen selbst erst in kurzen Andeutungen die Forderungen zum Bewußtsein zu bringen, welche man an eine Weltansicht zu stellen hat, welche den Namen einer vernunftgewissen mit Recht verdienen soll. Diese Forderungen laufen aber doch sämmtlich darauf hinaus, daß eine solche Weltanschauung sich zu bewähren hat als begründet *in*, und mit Nothwendigkeit fließend *aus* dem nothwendigen Zusammenhange und Inbegriffe aller ewigen Hauptwahrheiten. Somit kommt also Alles darauf an, daß ein solcher Zusammenhang von ewigen Wahrheiten, die auch sachliche Geltung haben, und die also nicht blos subjective Gedankenbilde des menschlichen Ich's sind, im Bewußtsein nachgewiesen und aufgezeigt werde. Dieser Zusammenhang

von ewigen Wahrheiten wird dann eben Vernunft genannt. Oder, mit andern Worten: die Vernunft ist, als das Princip und Organon unseres Erkennens, der Inbegriff aller derjenigen Urdenksätze und Ideen, welche dem Selbstbewußtsein als schlechthin gewiß einleuchten, indem sie gleichwohl nicht blos ein Erzeugniß des subjectiven Selbstbewußtseins sind, sondern zugleich über dasselbe hinausragend, das Wesen des Absoluten, d. h. Gottes und des Universums selber ausmachen, und sich demnach im denkenden Bewußtsein des menschlichen Ich's bewähren als adäquater Ausdruck und Uroffenbarung des Wesens der Dinge selber.

Um nun darzuthun, daß irgend eine Weltansicht wesentlich vernünftig ist, muß näher ein Dreifaches nachgewiesen werden.

1. Zuerst nämlich ist zu zeigen, daß sämmtliche Grundsätze und Principien, worauf eine Weltansicht sich gründet, nicht dem Gebiet der sinnlichen Erfahrung, sondern vielmehr der Region der übersinnlichen Ideen entstammen, oder mit andern Worten: die Principien einer vernunftgewissen Ansicht dürfen nicht empirische Begriffe sein, sondern sie müssen sich bewähren als Ideen, als übersinnliche, von dem Bewußtsein der Nothwendigkeit begleitete (apriori'sche) Urbegriffe. Denn nur von den letztern läßt sich behaupten, daß sie unbedingte und allgemeine Gültigkeit haben, daß sie in unsere Erfahrung absolute Gewißheit bringen. Solche Begriffe dagegen, welche aus der sinnlichen Erfahrung abgeleitet sind, haben, da unser sinnlicher Erfahrungskreis, im Vergleich mit der Wirklichkeit selber, unendlich klein ist, auch nur relativen Werth, und es kann recht wohl gedacht werden, daß sie, auf einem höhern Standpunkte, von gar keiner Bedeutung mehr sind. So verhält es sich z. B. mit dem Begriffe der Schwerkraft. So weit wir sehen, ist zwar jeder irdische Körper mit unzerreißbaren Fesseln an den Mittelpunkt der Erde geknüpft, und kann daher nie über das tellurische Bereich hinaus. Ebenso verhält es sich mit der Erde und den übrigen Planeten in Beziehung zur Sonne; diese bindet sie alle an sich und treibt sie in elliptischen Bahnen, nach den bekannten drei Kepler'schen Gesetzen, um sich herum. Vielleicht stehen auch alle Fixsterne unter einem analogen Gesetze der Gravitation. Allein, hier beginnt nun schon die Grenze der Erfahrung, und wir haben kein Recht,

den empiriſchen Begriff der Gravitation weiter, als auf unſer Planetenſyſtem und einige tauſend Doppelſterne, auszudehnen. Ja, nach Mädler's Vermuthung, welche auf Beobachtung und Berechnung beruht, wirkt das Princip, welches unſer Aſtralſyſtem bewegt, nach ganz andern Geſetzen, als nach denen, welche, wie die Anziehungsgeſetze unſeres Planetenſyſtems, aus den Verhältniſſen der Maſſen und Entfernungen folgen. Wenn nämlich die Geſchwindigkeit der Planeten um ſo geringer iſt, um ſo entfernter ihre Bahnen von der Sonne liegen, ſo nimmt dagegen, nach Mädler's Beobachtungen, die Geſchwindigkeit der kosmiſchen Bewegungen der Fixſterne immer mehr zu, je weiter die letztern vom ideellen Mittelpunkt unſerer Sterneninſel abſtehen.

Nun giebt es wohl kaum einen ſinnlichen Erfahrungsbegriff von größerem Umfange, als den Begriff der Gravitation, und doch, wie eng iſt derſelbe im Vergleich mit dem unendlichen Umfang des kosmiſchen Körperſyſtems, welches vielleicht in tauſend und aber tauſend ungeheuern Raumregionen ſeiner Beſtimmungen ſpottet. Und iſt es denn ſchon ſo ausgemacht, daß auch unſre irdiſchen Körper unter allen Bedingungen dem Geſetz der maſſenhaften Erdanziehungskraft folgen müſſen?

Es würde eine Anmaßung des Verſtandes ſein, wenn Jemand den Satz als unbedingt aufſtellen würde, daß kein Körper der Erde unter keinerlei Bedingungen über das irdiſche Bereich ſich hinausſchwingen und einem höhern, freiern Impulſe folgen könne. Das wäre nur dann undenkbar, wenn eine überſinnliche Idee dagegen ſpräche. Aber vom Standpunkte des überſinnlichen Anſchauens iſt vielmehr das Gegentheil der Fall, denn unſer innerſtes Ahnen ſagt uns, daß wir ſelbſt einſt eine Organiſation empfangen werden, welche den engen Schranken der irdiſchen Schwere nicht mehr unterthan iſt. Die ſinnliche Erfahrung kann gegen dieſe Ahnung keine Inſtanz bilden.

Ebenſo relativ und beſchränkt, als der Begriff der Schwere, ſind alle andern, aus der Sinnlichkeit abſtrahirten Begriffe und Geſetze, worunter wir die Erſcheinungen ſubſummiren. Ja, ſelbſt der Satz, daß aus Nichts ein Etwas wird, daß jedes beſchränkte Daſein auch einmal entſtanden und durch etwas außer ihm Vorhandenes bewirkt worden ſei, würde, als bloßer Erfahrungsſatz, und wenn er nicht auf einer innern Weſenſchauung a priori beruhte, nur ſoweit mit Sicherheit an-

zuwenden ſein, als die ſinnliche Erfahrung eben reicht. Wollen wir alſo etwa ſo ſchließen: Weil von den vielen Dingen auf Erden, die ich ſelbſt ſinnlich wahrnehme, oder aus den Wahrnehmungen Anderer kenne, keins durch ſich ſelber geworden iſt, ſo iſt auch nicht nur unſre Erde, welche ſchon unendlich viele Dinge, die ich nicht kenne, in ſich begreift, ſondern ſo iſt auch das ganze Univerſum, zu deſſen Größe und Umfange ſich unſer Planet wie ein verſchwindendes Pünktchen verhält, nicht aus ſich ſelbſt geworden, ſo muß es alſo ein von der Welt verſchiedenes Urweſen geben, welches dieſelbe erſchaffen hat, und dieſes Urweſen muß, da ich an einigen Dingen gewiſſe Merkmale, die mich an Zweck und Abſicht gemahnen, wahrnehme, nach ewigen Zwecken bilden, und alſo mit Bewußtſein und Willen begabt ſein: wenn ich ſo ſchließen wollte, ſo würde doch das heißen, um mit Leſſing zu reden, an den Fäden einer Spinne eine ganze Welt aufhängen. Ähnlich würde es ſich mit Schlüſſen verhalten, welche wir auf ſolcher ſchmalen Grundlage ſinnlicher Erfahrungen für den Erweis der Unſterblichkeit der Seele, des ewigen Werthes der Tugend u. ſ. w. in Anwendung bringen wollten.

Sie ſehen alſo, mein Freund, welches das erſte Merkmal ſolcher Sätze ſein muß, welche den Werth von *Vernunftſätzen* haben ſollen: nämlich der *ideelle*, überſinnliche Charakter derſelben. Die Vernunftſätze müſſen ſich als apriori'ſche Beſtimmungen, unabhängig von aller ſinnlichen Erfahrung, unmittelbar aus dem Weſen des Bewußtſeins ſelber ergeben, ſie müſſen *Denknothwendigkeit* haben, ſie müſſen Begriffe darſtellen, welche nichts weniger, als blos an ſinnlichen Körpererſcheinungen gebildet und aus ſinnlichen Wahrnehmungen abgezogen ſind. Will alſo Jemand das Recht in Anſpruch nehmen, den Satz vom Grunde, ſowie die Begriffe des Endlichen und Unendlichen, des Einfachen und Zuſammengeſetzten, des Weſens und der Erſcheinung, der Selbſtſtändigkeit, Fortdauer u. ſ. w., auf die Welt als Ganzes anzuwenden, und daraus vom Bekannten auf das Unbekannte ſchließen, ſo muß er zuvor den überſinnlichen Urſprung dieſer Begriffe nachweiſen, d. h. er muß zeigen, daß ſie Idee ſind. Das Weſen und der Inbegriff der Vernunft beſteht alſo aus *Ideen*, und nur, wer mit ſeinem Erkennen von Ideen ausgeht, fußt auf dem Boden der Vernunft; wer aber mit Begriffen, die der ſinnlichen Wahrnehmung entlehnt ſind, ope-

rirt, der hat es mit Verſtandesſätzen von ſehr begrenztem Werthe zu thun.

Aber auch mit dieſem Nachweiſe der Überſinnlichkeit unſerer Begriffe iſt den Anforderungen des Vernunftſtandpunktes noch nicht Genüge geſchaffen. Sondern Sätze, welche den Werth von Vernunftſätzen haben ſollen, müſſen

2) den **Charakter** allgemeiner Objectivität und Sachgültigkeit an ſich tragen, d. h. ſie müſſen ſich als Sätze und Wahrheiten erweiſen, welche nicht blos der endlichen Weſenheit des Ich's entſtammen, ſondern vom Ich als Ausdruck und Offenbarung eines allumfaſſenden Urweſens erkannt werden.

Durch dieſe zweite Bedingung gewinnt die überſinnliche Gewißheit unſers Erkennens erſt einen weſenhaften Inhalt. Ohne dieſelbe wäre unſer apriori'ſches Denken nur eine leere, ſubjective Form, hinter welcher ſich das Weſen der Dinge vielleicht ganz verbergen könnte, wie ſich z. B. Kant das Verhältniß des menſchlichen Erkennens zu dem Dinge an ſich vorſtellte. Vielleicht wird Ihnen die Sache durch ein Beiſpiel deutlicher. Geſetzt alſo, es wäre wirklich ein nothwendiger Gedanke und Urſatz des menſchlichen Bewußtſeins, daß jedes Ding irgend einmal entſtanden ſei, daß es ein Unendliches gebe, woraus es hervorgegangen, daß ein Reich unſterblicher Geiſter exiſtire, daß ein Urgeiſt das All durchwalte: wäre dann mit dieſer Denknothwendigkeit auch das ſchon ausgemacht, daß dieſen Ideen in uns, die wir ſchlechterdings bilden müſſen, auch Sachen, d. h. Weſenheiten und Weſen als Wirklichkeit entſprächen? Gewiß nicht; denn es bliebe ja denkbar, daß unſer Bewußtſein, wer weiß, nach welchem dunkeln Geſetze, oder durch welche blinde Nothwendigkeit, genöthigt wäre, dergleichen Ideen ebenſo aus ſich zu erzeugen, wie etwa die Spinne ihr Netz, oder wie der Kugelſpiegel ſeine Zerrbilder. Oder wer vergewiſſert uns, daß unſere Ideen von Gott, Wahrheit, Unendlichkeit, Tugend, ſo nothwendig ſie auch aus dem Weſen des Ich's fließen, mehr Wirklichkeit haben, als unſere Traumgebilde und willkührlichen Phantaſieen, oder als die inneren Viſionen und Idealgeſtalten des Dichters? Können wir denn aus dem Ich heraus und zuſehen, ob dem, was wir mit Nothwendigkeit denken, auch ſachliche Wirklichkeit außer uns entſpricht? Und wenn wir das

nicht können, so hat ja unser nothwendiges Erkennen nur subjectiven Werth; so sind ja alle Ideen und Erkenntnisse der Vernunft nur Bilder im Ich, ich weiß nicht, woher und wozu; so ist ja die Vernunft nur ein Instrument des Meinens und Wähnens, und nach Wahrheit suchen wir vergebens.

Wollen wir also auf die Vernunft als den Inbegriff wirklicher Wahrheiten recurriren, so muß sich mit klarer Evidenz zeigen, daß sie etwas Absolutes, schlechthin Wirkliches darstellt, daß sie das Urwirkliche selber enthält, welches, wie es in unserm Ich die Ideen erzeugt, so in den Dingen das Wesen und die Wesenheiten bildet, die durch die Ideen vorgestellt werden und uns zum Bewußtsein kommen. Dies läßt sich aber nur dann nachweisen, wenn es eine absolute Thatsache unseres Bewußtseins ist, daß in demselben sich ein allumfassendes Urbewußtsein, dessen Träger wir Gott nennen, offenbart, und wenn dies Urbewußtsein unser Ich und Selbstbewußtsein so urgründlich durchdringt, daß wir unsers Ich's selbst nur in und durch dies Urbewußtsein und durch dessen Offenbarung inne und gewiß sind.

So verhält es sich nun allerdings. Unser Selbstbewußtsein wird durchleuchtet von einem Urbewußtsein, das sich dem Ich für alle seine Bewußtseins- und Willensacte schon voraussetzt; und dies Urbewußtsein erweis't sich als der wesenhafte Urquell aller höhern Ideen im Ich. Ja, wir erkennen dasselbe als das Offenbarungsprincip Gottes selber, als das persönliche Gotteswort, durch welches Gott jedes Dasein aus sich schafft und nach seiner Idee in sich begreift; durch welches Er auch das menschliche Ich in und aus sich denkt und zeugt, und sich in demselben bezeugt.

Wenn nun das Ich in seinem Erkennen und Wissen sich in Harmonie setzt mit diesem Urwissen Gottes selber in ihm, wenn es seine Gedanken und Anschauungen bis auf Gottes Offenbarungen im Centrum seines Wesens zurückgeführt hat: dann bemächtigt es sich in seinem Denken der wesenhaften Ideen, dann nimmt der endliche Geist Theil an dem Schauen Gottes, und sieht die Welt und sich selbst, wie Gott das Ich und die Welt erkennt; dann steht er in der Wahrheit, wo Subjectivität und Objectivität, wo Denken und Sein, Erkennen und We-

sen, sich durchdringen als Bild und Sache, als Gewißheit und Wahrheit; und dies ist nun erst der bewußte Standpunkt der Vernünftigkeit.

Aber wie schwer ist der zu erringen! Freilich im Lichte des christlichen Glaubens kann es jeder fassen und ein inneres, hochheiliges Gefühl bestätigt es der Seele: daß Christus als Offenbarer der Gottheit im innern Menschen athmet und spricht, und als Geist von Oben denselben in alle Wahrheit leitet. Wer aber an dieser Unmittelbarkeit der christlichen Glaubenskraft, wie sie in den Zeugnissen und Erlebnissen der Gemeinde sich bethätigt, irre geworden und sich vom Subjectivismus der Zeit hat umgarnen lassen, der kann nur durch das angestrengteste Denken, durch gründliche Speculation wieder in das Bewußtsein der Einheit des subjectiven Selbstbewußtseins mit dem objectiven Urbewußtsein Gottes zurück.

Sie sehen also, mein Freund, von Vernunfterkenntniß im wahrhaften Sinne, von Vernunftgemäßheit unserer Weltansicht in dem Sinne, daß wir Gott und die Welt erkennen in Übereinstimmung mit dem Erkennen Gottes selber, kann nur unter der Voraussetzung die Rede sein, daß es im menschlichen Bewußtsein ein Etwas giebt, worin Gott und Mensch sich gegenseitig bewußt durchdringen. Dies Etwas muß sich nachweisen lassen als der Ausdruck, als das Wort oder als die Idee Gottes selber, worin Gott sich selbst und den Menschen in Einem denkt, und zwar so denkt, daß dies Denken und Erkennen und Leben Gottes auch das Denken, Erkennen, Leben, Fühlen und Wollen des Menschen selber werden kann.

Daß dies nicht nur möglich, sondern auch im vollkommenen Sinne wirklich geworden sei, und zwar durch Jesum Christum, als den vollendeten Menschen, der sich ganz mit Gott Eins wußte, und diese Einheit nicht blos subjectiv durch Wort und Versicherungen, sondern objectiv durch gottmenschliche Thaten, d. h. durch Wunder, und vor Allem durch das Wunder seiner Auferstehung bezeugte: das ist ja nun eben der Inhalt des christlichen Glaubens —, und somit giebt es eine objective Vernunfterkenntniß nur, wenn der christliche Glaube absolute Wahrheit hat.

So führt uns also die Idee der Vernunft direct in das Centrum

des christlichen Glaubens, d. h. in die Idee des Gottmenschen, und zu der Anerkennung oder zu dem Postulat, daß der ewige Gottmensch auch ein wirklicher Mensch in der Zeit, daß das **Wort**, das ewig bei Gott war, und von ihm aus in die Finsterniß schien, auch **Fleisch** geworden sei.

Dies mag Ihnen, wenn Sie sich noch nicht völlig vom Gängelbande der Zeitvorurtheile losmachen können, subjective Consequenzmacherei oder dogmatische Spitzfindigkeit erscheinen. Dennoch ist es die Consequenz der Vernunft selbst.

Entweder Sie müssen die Möglichkeit einer objectiven Vernunfterkenntniß selbst aufgeben, — wie Kant gethan hat —: dann gerathen Sie aber in endlose Widersprüche, was ich hier nicht weiter nachweisen kann, und dann können Sie auch nicht mehr von einem vernünftigen Glauben an Gott, an Freiheit und Unsterblichkeit reden, denn diese Ideen haben dann lediglich nur subjectiven Werth.

Oder Sie erkennen die Möglichkeit einer objectiven Gottes-, Welt- und Selbsterkenntniß an: dann müssen Sie aber die Vernunft nicht blos als ein menschliches, sondern als ein gottmenschliches Erkenntnißprincip, als den Inbegriff der göttlichen Wahrheiten fassen, den Gott selbst, als das, unserm subjectiven Bewußtsein zu Grunde liegende Urbewußtsein, in uns bildet und offenbart.

Ich behaupte nun, daß diese Immanenz eines, das Ich zugleich unendlich überschreitenden, das Universum umfassenden und durchleuchtenden Urbewußtseins im subjectiven Bewußtsein eine Thatsache sei, welche allem unsern Denken und Erkennen als das einzig Unbezweifelbare zur Stütze und Voraussetzung dient. In dem Erweise dieser Behauptung, welcher zugleich der Nachweis oder das zum Bewußtseinbringen der Thatsache des Urbewußtseins ist, besteht die Speculation als Metaphysik, worauf ich später noch weiter einzugehen gedenke.

Allein, nun ist es zugleich eine Thatsache unseres Bewußtseins, daß das Ich sich zu diesem Vereinleben so selten, ja fast nie rein erhebt. Jedesmal aber, wenn wir das lebendig fühlen, dann mißtrauen wir auch unserer Vernunft und sagen uns — und daß wir uns dies sagen können, müssen wir auch auf Offenbarung zurückführen — und sagen uns, daß unsere subjective Vernunft verfinstert sei, und also das reine

Wesen der Vernunft, sofern sie die wahre, d. h. die göttliche Vernunft ist, nicht vollkommen ausdrücke. Wenn nun dieser Dualismus, den alle Völker geahnt, und alle tiefern Geister sich zum bestimmten Bewußtsein gebracht haben, wenn dieser Gegensatz zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft nie und in keinem menschlichen Ich völlig überwunden worden wäre: so gäbe es auch überhaupt keine sichere Wahrheit für uns, und wir könnten uns auf keine Erkenntniß und auf keine Aussage unseres Selbstbewußtseins fest und für immer verlassen. Nach dieser unbedingten Zuverläßlichkeit strebt aber und ringt unablässig unser tiefstes Wesen; ja, je mehr wir uns in den Zustand der absoluten Vernunfteinheit und Vernunftwahrheit unseres Denkens, Wollens und Fühlens annäherungsweise erheben, um so entschiedener erkennen wir es als das Interesse der Vernunft selber, daß die göttliche Vernunft in der menschlichen irgend einmal auf Erden auch noch völlig offenbar werden müsse oder schon offenbar geworden sei, damit die Menschheit sich unter allen Umständen der Wahrheit sicher und thatsächlich vergewissert halten könne.

Hieraus werden Sie, wenn Sie mir gefolgt sind, nun ganz klar, und noch bestimmter als vorher, erkennen können, wie sich die Verwirklichung einer irrthumslosen und objectiven Gottes-, Welt- und Selbsterkenntniß unabweisbar an die Bedingung einer besondern, factischen Offenbarung Gottes geknüpft zeigt. Eine solche Offenbarung, wenn sie schon wirklich geworden ist, wie der christliche Glaube behauptet, worin konnte sie anders bestehen, als darin, daß Gott, durch einen besondern Gnadenact seines Willens, den Zwiespalt des menschlichen Sündenbewußtseins mit seinem heiligen Urbewußtsein seinerseits dadurch aufhob, daß er irgend ein menschliches Wesen in die vollendete Einheit mit seiner objectiven Offenbarungsidee, mit seinem Logos, d. h. mit sich selbst als den ewigen Gottmenschen, zeitlich hineinbildete?

Nun, mein Freund, dies menschliche Wesen hält uns der christliche Glaube vor, indem er uns auf Jesum als den Christ hinweist, und so erblicken Sie also die Idee und Forderung der Vernunft im Einklange mit dem Glauben. Die Vernunft fordert, um ihrem eigenen Begriffe zu genügen, um, als subjective Menschenvernunft, im Einklange mit der absoluten Gottesvernunft zu stehen, und ihrer Ideen als absoluter

Wahrheiten gewiß zu ſein: ſie fordert, daß, zur Überwindung des im Selbſtbewußtſein geſetzten Widerſpruchs zwiſchen dem Ich und ſeiner ungedachten Idee, Gott ſelbſt in Einheit mit dem Menſchen, d. h. als Gottmenſch ſich offenbare und geſchichtlich darlege —: und ſiehe da, das Chriſtenthum zeigt uns in der hiſtoriſchen Erſcheinung Jeſu von Nazareth Chriſtum, den in's Fleiſch gekommenen Gottmenſchen, der ſich mit Gott abſolut Eins wußte und Eins fühlte, und der die Wahrheit dieſer behaupteten Einheit durch ſein göttliches Leben, durch ſeine Wunderwerke und vor Allem durch die, auf das Wunder ſeiner Auferſtehung begründete, Stiftung ſeines Gottesreiches auf Erden in der Geſtalt der Kirche, thatſächlich bewährte.

Ahnen Sie denn wohl die Tiefe und Bedeutung dieſer Harmonie zwiſchen Vernunft und geſchichtlicher Offenbarung? und wird Ihnen dem gegenüber nun auch wohl klar die Seichtigkeit, Anmaßlichkeit und der widerliche Leichtſinn rationaliſtiſcher Aufklärung, welche weder die Idee der Vernunft nur von ferne gewittert, noch den Kern des chriſtlichen Glaubens nur mit den Lippen berührt hat, und die ſich ein nichtiges, inhaltsloſes Schattenbild der Vernunft zurechtſchnitzelt, deſſen Zerrgeſtalt zu Liebe ſie dann ebenfalls die, von Gott verſiegelte, Geſtalt des chriſtlichen Glaubens verzerren und vereiteln muß, um ihr ſchaales, vernunftgemäßes Chriſtenthum des neunzehnten Jahrhunderts herauszubringen? —

Ich kehre zu dem Ausgangspunkte dieſes Briefes zurück. Ich ſtand bei der Auseinanderſetzung des zweiten Erforderniſſes einer vernunftgewiſſen Weltanſchauung, wonach alles Gewicht auf dem Nachweiſe liegt, daß den Ideen der Vernunft objective Sachgültigkeit zukommt. Die nothwendige Conſequenz dieſes Poſtulats war eine thatſächliche Offenbarung Gottes als des Gottmenſchen, wie ſie der chriſtliche Glaube uns predigt.

3. Jetzt hätte ich nun auch das dritte Erforderniß für das Zuſtandekommen einer gründlichen Vernunfterkenntniß noch zu beſprechen. Das will ich aber nur mit wenigen Worten andeuten, weil mich eine nähere Entwickelung deſſelben viel zu weit führen würde. Es betrifft dies nämlich die ſyſtematiſche Entwickelung aller beſondern und einzelnen

Haupterkenntniſſe der Vernunft aus der Einen Grunderkenntniß, und dann weiter die Durchführung der überſinnlichen Erkenntnißweiſe durch die verſchiedenen Hauptgebiete der Erfahrung.

Wer ſich der Wahrheit ſeiner Weltanſicht durch Vernunftgewißheit verſichern will, der muß alſo zuerſt ſich eine klare Erkenntniß von der, mit der Thatſache des Urbewußtſeins gegebenen, Idee des Abſoluten bilden; das führt dann zur Entwickelung und metaphyſiſchen Darſtellung der drei Grundideen: Gott, Welt und Ich, welche den Inhalt jedes Erkenntnißacts bilden.

Es giebt demnach auch drei Urwiſſenſchaften, nämlich die Wiſſenſchaft von Gott und ſeinem Weſen, als die Theologie, die Wiſſenſchaft von der Welt, ihrem Urſprunge und ihrem Verhältniß zu Gott, als die Kosmologie, und endlich die Wiſſenſchaft vom Menſchen, als die Anthropologie. Die letztere hat den Menſchen zunächſt in ſeinem Zuſammenhange mit der irdiſchen Natur, alſo mit der Geſchichte der Erde und mit den drei Reichen der Natur zu betrachten, und ſo iſt ſie Phyſiologie. Dann muß ſie aber auch das menſchliche Weſen in ſeiner Eigenthümlichkeit, und, ſofern es ſich als ſelbſtbewußtes Ich beſtimmt, indem es ſich durch ſein Selbſtbewußtſein über die Natur zur Ahnung Gottes erhebt und zur Wechſelwirkung mit dem Univerſum in Leib, Seele und Geiſt entwickelt, näher durchforſchen, und ſo geſtaltet ſie ſich als Pſychologie. Endlich betrachtet ſie den Menſchen als Glied der ganzen Menſchheit, und das führt zuletzt zur Anſchauung der Idee der Religion, welche ihren Mittelpunkt in der Chriſtologie hat.

In allen dieſen Entwickelungen geht nun das Vernunfterkennen zugleich in das endliche Gebiet der Erfahrung, Beobachtung und Geſchichte ein, und hier bieten ſich denn immer neue und wieder neue Probleme dar, und hier kommt nun Alles darauf an, Erfahrung und Vernunfterkenntniß mit einander von jeder Seite in Einklang zu ſetzen, alſo nicht nur die Erfahrungen durch die abſolute Vernunfterkenntniß in das Licht der ewigen Idee aufzunehmen, ſondern auch unſere menſchliche Erkenntniß der Ideen, ſofern dieſelbe im einzelnen Ich immer nur in beſchränkter Weiſe, alſo auch mit dem Irrthum behaftet, zum Bewußtſein kommt, an den Erfahrungen der ganzen Menſchheit zu bewähren und zu berichtigen. Zu dieſen Erfahrungen gehören nun aber

auch die Erlebniſſe und geſchichtlichen Ereigniſſe auf religiöſem Gebiete, und ſo ſehen Sie, kommt die Vernunft immer wieder auf Zeugniſſe der Geſchichte zurück, und die hiſtoriſchen Thatſachen ſind für die Vernunfterkenntniß auch auf dem Gebiete der Religion gar nicht von ſo äußerlicher Bedeutung, wie ſelbſt ein Leſſing ſich das dachte.

Doch den Zuſammenhang aller dieſer Momente kann ich hier durchaus nicht weiter entwickeln, und ſo will ich für diesmal ſchließen, indem ich Sie, zur weitern Orientirung über das Weſen der Vernunft und ihr Verhältniß zum chriſtlichen Glauben, an Leibnitz verweiſe, den Sie wohl als eine gute Autorität reſpectiren werden.

Achter Brief.

Sie wünſchen, daß ich ſelbſt Ihnen die Anſicht Leibnitzens über das Weſen der Vernunft und das Verhältniß derſelben zum chriſtlichen Glauben mit einigen Zügen auseinanderſetze. Es ſei!

Leibnitz hat dieſe ſeine Anſicht am bündigſten in dem kleinen Aufſatze entwickelt, der die Einleitung zu ſeiner berühmten Theodicee bildet, und der den Namen führt: Discours de la conformité de la foi avec la raison. Er verſteht unter der Vernunft den Inbegriff und die Verkettung (l'enchainement) aller Wahrheiten und Geſetze, welche das Weſen Gottes und des Univerſums ausmachen. Da, nach Leibnitz, jede Monade, d. h. jedes Einzelweſen, ein Spiegel des Univerſums iſt, ſo reflectirt ſie auch in ſich, obwohl in beſchränkter Weiſe, die Totalität aller göttlichen und natürlichen Weſenheiten. Kommt dieſe immanente Spiegelung irgend einer Monade zum Bewußtſein, ſo verhält ſich dieſelbe als erkennendes Vernunftweſen. Dies iſt mit dem menſchlichen Ich der Fall, und im Geiſte des Menſchen ſpiegelt ſich ſomit, nach Leibnitz, die objective Gottes- und Weltvernunft auf ſubjective Weiſe. So erkennt denn der menſchliche Geiſt, wie ſich die Vernunft als die Verkettung aller Wahrheiten und Ideen objectiv auf zweifache Weiſe darſtellt, nämlich einmal, ſofern ſie das Weſen Gottes ſelber conſtituirt, das andere Mal, ſofern ſie den Inbegriff aller Weltgeſetze und natürlichen Wahrheiten darſtellt. In erſter

Beziehung iſt die Vernunft die Verkettung aller ewigen und ſchlechthin nothwendigen Wahrheiten, oder die reine, abſolute Vernunft (la raison pure et nue). Jede Wahrheit, welche in dieſer Weiſe direct im Weſen Gottes ſelber begründet iſt, führt abſolute Denknothwendigkeit mit ſich, und conſtituirt ein Geſetz, ſowohl für Gott ſelbſt, als auch für das Sein der endlichen Dinge, welches in keinerlei Weiſe aufgehoben werden kann, da ja durch eine ſolche Aufhebung das Weſen Gottes mit ſich ſelber in Widerſpruch kommen würde. Dieſe ewigen Wahrheiten ſind alſo auch unabhängig vom göttlichen Willen. Anders dagegen verhält es ſich mit den Wahrheiten der Vernunft, ſofern dieſelben nicht unmittelbar aus dem Weſen, ſondern aus dem Willen Gottes fließen, und den Inbegriff der, durch Erfahrung gegebenen, Naturgeſetze und natürlichen Wahrheiten ausmachen. Dieſe ſtehen unter der Idee des Zwecks; Gott hat ſie feſtgeſtellt nach ſeiner Idee von der beſten Welt. Da nun die Welt, wegen ihrer Endlichkeit, in keinem Zeitpunkte ſchlechthin vollendet iſt, ſo bleibt es im Bezug auf die Welt- und Naturgeſetze denkbar, daß dieſelben, unter gewiſſen Umſtänden, gewiſſe Modificationen, oder gar, wenn es der Zweck Gottes erfordert, eine relative Aufhebung erleiden können, und auf dieſe Idee der Zweckmäßigkeit gründet Leibnitz a priori den Gedanken der Möglichkeit des Wunders und erkennt demnach den Glauben an die Wunder der Offenbarung Gottes in Chriſto für vereinbar mit einer vernunftgemäßen Weltanſchauung. — „Les verités," ſo lauten Leibnitz's eigne Worte, „de la raison sont de deux sortes. Les unes sont ce qu'on appelle les *vérités* éternelles, qui sont absolument nécessaires, en sorte, que l'opposé implique une contradiction; et telles sont les vérités, dont la nécessité est logique, métaphysique ou géométrique, qu'on ne saurait nier, sans pouvoir être mené à des absurdités. Il y en a d'autres, qu'on peut appeller *positives*, parce qu'elles sont les loix, qu'il a plu à Dieu de donner à la Nature, ou parce qu'elles en dependent. Nous les apprenons, ou par l'expérience, c'est à dire, à posteriori, ou par la Raison et à priori, c'est à dire, par des considérations de la convenance, qui les ont fait choisir. Cette convenance a aussi ses règles et raisons; mais c'est le *choix libre de Dieu*, et non pas une nécessité géomé-

trique, qui fait préférer le convenable et le porte à l'existence. Ainsi on peut dire, que la nécessité physique est fondée sur la nécessité morale, c'est à dire, sur le choix du Sage, digne de sa Sagesse. Cette nécessité physique est ce, qui fait l'ordre de la Nature, et consiste dans les règles du mouvement, et dans quelques autres loix générales, qu'il a plu à Dieu de donner aux choses, en leur donnant l'être. Il est donc vrai, que ce n'est pas sans raison, que Dieu les a données; car il ne choisit rien par caprise et comme au sort, mais les raisons générales du bien et de l'ordre, qui l'y ont porté, peuvent être vaincues dans quelque cas par des raisons plus grandes d'un ordre supérieur. Cela fait voir, *que Dieu peut dispenser les créatures des loix qu'il leur a prescrites*, et y produire ce que leur nature ne porte pas, en faisant un *miracle*. Il demeure toujours vrai, que les loix de la nature sont sujettes à la dispensation de Législateur, au lieu que les vérités éternelles comme celles de la Géométrie sont tout à fait indispensables, et la Foi n'y saurait être contraire."

Hier ſehen Sie alſo, mein Freund, wie einer der tiefſten und ſchärfſten Denker der ganzen Menſchheit das Weſen der Vernunft im vollen Einklange mit der chriſtlichen Religion und dem Wunderweſen gefaßt hat. Heut zu Tage freilich meinen Viele, die ſich ſelbſt als große Denker vorkommen, das Chriſtenthum weit unter ſich zu haben, und dieſe Leute dünken ſich denn natürlich auch über Leibnitz unendlich hinaus. Namentlich das Wunder — wie ſollte ein aufgeklärter Kopf unſers hellen Zeitalters, beſonders wenn er ein wenig Naturwiſſenſchaft getrieben hat, noch an die vernünftige Wahrheit des Wunders glauben können? — Wunder heißt ihm ſo viel als hölzernes Eiſen, d. h. geradezu Unſinn. O dieſe Fortſchritte! Die großen Naturforſcher: Kepler, Newton, Euler und der erſt jüngſt verſtorbene große Chemiker Englands: Davy, — alle dieſe Männer, welche als Sterne erſter Größe unter den Genien der Menſchheit bekannt ſind, und auf dem Gebiete der Naturforſchung die bedeutendſten Entdeckungen machten, ſtanden zugleich in der vollen Kraft des chriſtlichen Glaubens, und hielten die Wunder, welche die Schrift von Chriſto erzählt, für göttliche Thatſachen, welche mit der Weisheit Gottes und mit der Ordnung und Geſetz-

mäßigkeit des Weltganzen, wovon sie doch ein wenig kannten, in der schönsten Harmonie ständen. Lesen Sie doch die letzte Schrift von Davy: „Die letzten Tage eines Naturforschers" — und Sie werden sich überzeugen, wie einer der gründlichsten Kenner der Naturgesetze der christlichen Offenbarung sich in Demuth beugt. Dasselbe that auch Leibnitz.

Von dem Letzteren will ich Ihnen nun noch Einiges erzählen, damit Sie wissen, was es besagen will, wenn ein Leibnitz seine Ansichten über Gott, Natur, Wunder und über das Wesen der Vernunft entwickelt.

Unser Zeitalter, das sich seiner Selbstständigkeit im Denken rühmt, steht nach meinem bestimmten Wissen in der entschiedensten Knechtschaft von Autoritäten. Aber was sind das für Autoritäten? Unsere modernen Atheisten, wenn sie speculative Denker sein wollen, schwören auf Spinoza und Hegel. Ich kann selbst Strauß nicht ausnehmen; er steht völlig unter der blinden Herrschaft Hegel'scher Kategorieen. Sind diese Atheisten Naturforscher, so stehen sie mit ihren logischen Voraussetzungen, die sie im völligen Autoritätsglauben aufnehmen, meistens auf dem Boden französischer Encyclopädisten-Weisheit und in der schaalen Denkweise des berüchtigten Système de la nature. Unsere rationalistischen Denkgläubigen verstehen meistens weder etwas von Philosophie noch von Naturwissenschaften und haben ihre Weisheit gewöhnlich nicht weiter her, als aus Wegscheider, Röhr, Bretschneider und dieser Art Theologen, deren oberflächliche Principien sie sich auf guten Glauben hin haben einimpfen lassen.

Diesen Autoritäten gegenüber will ich Sie nur ein wenig auf die Bedeutung der Autorität eines Leibnitz aufmerksam machen, obgleich ich selbst mich unter keine Autorität gefangen gebe, als unter das sanfte Joch Christi.

Aber ich meine, wenn irgend eines Denkers Urtheil auf die Beachtung eines Zeitalters, das sich keine andere Autorität, als die des Gedankens und der wissenschaftlichen Erkenntniß will gefallen lassen, Anspruch machen könne, so sei es das Urtheil und die Autorität eines Leibnitz. Denn, mein Freund, was sind doch Spinoza, Schelling, Hegel, Krause — ja ich darf selbst sagen, Kant, was sind

gar unſere Strauß, Feuerbach, Vogt und Conſorten gegen einen **Leibnitz!** War doch Leibnitz vielleicht der umfaſſendſte und großartigſte Genius auf dem Gebiete menſchlichen Erkennens, den die Erde jemals geſehen hat. Man kann ihm etwa nur den Ariſtoteles an die Seite ſetzen. In jeder Facultät der Wiſſenſchaften ſeiner Zeit führte er den Reigen. Er maß ſich mit den größten Phyſikern aller Zeiten und machte ſelbſt auf dem Gebiete der Mechanik Entdeckungen. Er drang mit ſeiner Naturkunde nicht nur bis in die Einzelheiten und kleinſten Details der wiſſenſchaftlichen Erfahrung, ſondern bis in die Tiefe des Weſens der Kräfte. Was er in ſeiner genialen Probeſchrift über die **Dynamik** von dem Weſen der Bewegung, der lebendigen Kraft, von dem Charakter der Materie, der Trägheit und dem Widerſtand der Körper philoſophiſch entwickelt hat, hält der Kantiſchen Theorie auf dieſem Gebiete noch immer das Gleichgewicht, und nöthigt den tiefſten Kennern der Phyſik Achtung ab. Auf dem Gebiete der Mathematik war er einer der größten Entdecker, denn zugleich mit Newton erfand er die Wiſſenſchaft der Differenzial- und Integral-Rechnung, und nach den Zeugniſſen der größten Mathematiker Frankreichs verdient ſeine Methode vor der Newton'ſchen den Vorzug. Newton ſteht im Bereiche der Phyſik und Mathematik als ein Orakel aller Zeiten da; Kant beugte ſich vor ihm. Aber ein Leibnitz überragte dieſen Newton an Tiefblick des mathematiſchen Erkennens. Und doch waren Phyſik und Mathematik nur Provinzen in dem univerſellen Reiche des Leibnitz'ſchen Wiſſens, das ſich auch noch außerdem bis in die Tiefe und Breite der Jurisprudenz, Politik, Geſchichtsforſchung und Theologie erſtreckte, um von ſeiner epochemachenden Philoſophie ganz zu ſchweigen. Leibnitz war der gefeiertſte Publiciſt ſeiner Zeit; ein politiſcher Genius von organiſirender Kraft. Peter der Große, das erſte Staatsgenie ſeiner Zeit, erholte ſich bei Leibnitz, dem Größern, Raths, und ließ ſich Geſetze von ihm entwerfen. Leibnitz fand ſich mit wunderbarer Receptivität in die Denk- und Vorſtellungsweiſe des Alterthums, der Scholaſtik und Myſtik. Er faßte den Geiſt des Ariſtoteles, war vertraut mit der Weltliteratur; den Virgil konnte er ſchon als Knabe auswendig. Alles, was er einmal geleſen und ſich auf ſeinen Denkzetteln notirt hatte, blieb ihm gegenwärtig. Und dabei war er

Forscher auf dem Gebiete der Specialgeschichte, Reformer auf dem Gebiete der deutschen Sprache und erfand die Grundzüge einer allgemeinen Weltschrift (pasigraphie). Seine Bedeutung auf dem Gebiete der speculativen Theologie und Philosophie mögen Sie daraus abnehmen, daß ein Lessing sich in seine Schule begab, und seine tiefsten Gedanken in dieser Beziehung an Leibnitz'sche Begriffe und Ideen knüpfte.

Und dieser Leibnitz'sche Genius, der selbst unter solchen Größen, wie Kepler, Newton, Euler, Lessing, Kant, Herder, Humboldt, Laplace und Andern, noch wie ein Montblanc unter den Alpen hervorragt: der beugte sich mit seinem Haupte voll weltumfassender Ideen vor dem Haupte voll Blut und Wunden; der erquickte sich mit ganzer Seele an der Nachfolge Christi von Thomas a Kempis; der fand seine, aus tiefster Vernunfterkenntniß und umfassendster Erfahrung resultirende Weltanschauung im tiefsten Einklange mit dem Wesen der christlichen Offenbarung und huldigte der Idee des Wunders!

Was sagen Sie denn, mein Freund, wenn Ihnen einem solchen Geiste gegenüber die kleinen Vernünftler unserer Tage einfallen, welche sich mit ihrem Bischen zusammengestoppelten Verstand und Erfahrungsgemengsel so groß und gewichtig vorkommen, daß sie meinen, der Boden der Kirche müsse nothwendig unter ihnen zusammenbrechen!

Aber es mag wohl ganz natürlich zugehen, daß ein Auge, wie das Leibnitz'sche, dessen Glanz und Tiefblick sonnenartig ist, beim Einblick in die Mysterien des christlichen Glaubens auch da noch, bis in die kleinsten Verhältnisse hinab, lauter Harmonie, Zweck und Offenbarung der überschwenglichen Weisheit und Gnade Gottes erschaut, wo die politischen und kirchlichen Aufklärer unserer Zeit, weil sie die Tiefen am gestirnten Nachthimmel des Glaubenslebens mit dem Irrwischlichte ihrer sinnlichen Verstandesbegriffe beleuchten, nur Finsterniß und Leere und gespenstische Illusionen um sich her zu erblicken vermögen.

Leben Sie wohl für heute, und denken Sie mir bisweilen an Schleiermacher und Leibnitz, so oft Sie sich einmal erholen wollen von dem Anblick unserer heutigen Denkmisere in den Lazarethen und auf den Kirchhöfen des Unglaubens.

Neunter Brief.

Ich habe Ihnen in meinem vorletzten Briefe den Begriff der wahren Vernunft nach den allgemeinsten Zügen zu entwickeln, und die Anforderungen, die man an eine vernunftgewisse Weltanschauung stellen muß, zum Bewußtsein zu bringen gesucht.

Nun ist es die Behauptung der freien Gemeinden und aller derer, welche mit ihnen auf demselben Boden des modernen Afterchristenthums stehen, daß ihre religiöse Weltansicht sich eben durch ihre Vernunftgemäßheit von der alt-christlichen Denkweise unterscheide und vor derselben auszeichne. Lassen Sie uns jetzt sehen, wie es sich mit dieser Behauptung verhält. Und hier will ich nun sofort meinen Satz, den ich Ihnen schon in meinem ersten Briefe aussprach, wieder aufnehmen, daß es nämlich nicht die Vernunft, sondern der Verstand ist, dessen Fahnen die modernen Afterchristen folgen, und weiter will ich Ihnen dann klar zu machen suchen, wie sämmtliche Verstandesbegriffe auf religiösem Gebiete durchaus unzureichend sind, ja wie sie, mit Consequenz fortgebildet, nothwendig zum Scepticismus über Gott und göttliche Dinge, wenn nicht gar zum Atheismus führen müssen.

Daß es nicht Vernunftprincipien sind, worauf unsere dermalige religiöse Aufklärung, sofern sie noch nicht zum Atheismus fortgegangen, oder in Indifferentismus versunken ist, ihren Glauben an Gott, an Unsterblichkeit der Seele, an Freiheit und Tugend zu gründen sucht, liegt auf der Hand, wenn Sie sich nur der, in meinem vorletzten Briefe entwickelten, an die Vernunfterkenntniß zu stellenden Anforderungen und Bedingungen erinnern wollen.

Statt nämlich auf Ideen und übersinnliche Ur-Begriffe, welche unabhängig von aller Erfahrung, a priori im Bewußtsein liegen, zurückzugehen, was die erste Forderung war, kennt die heutige populäre Weltanschauung nur solche Begriffe und Sätze, welche sie an körperlichen Objecten gebildet hat, und sie leugnet daher auch wohl, daß Gott durch Begriffe erkannt werden könne, obwohl sie doch immer wieder nur das glauben will, was sie begreifen kann.

Statt sich umzusehen nach einem höchsten und sachgültigen Erkenntnißgrunde, wodurch das Ich über seinen leeren Subjectivismus hinauskommt, und sich der objectiven Wahrheit vergewissert, macht das rationalistische Bewußtsein eben das subjective Ich zum Ausgangspunkt und festen Princip aller seiner Behauptungen und Aussagen über Gott, Welt und Wahrheit, indem es sich bald auf Sätze der formalen Logik, bald auf Aussagen des natürlichen Gefühls und Herzens beruft.

Statt von einem urgewissen Vernunftprincip aus sich in das unendliche Leben der Natur und Menschheit, in lebendiger Erfahrung, mit sinnigem Gemüthe zu versenken, um den noch abstracten Begriff durch die ahnungsvolle Betrachtung des Reiches der Natur und Gnade, zu welchem letztern das Sündenbewußtsein die Pforte öffnet, in die Fülle der Idee zu vertiefen: irrlichterirt diese Theologie der Aufklärung hin und her zwischen Ich und Natur, indem sie bald die Gefühle und Wünsche des Herzens in dem Echo der äußern Welt bestätigt zu finden meint, bald den Inhalt der natürlichen Erfahrungen und sinnlichen Naturwahrnehmungen sich nach den Bedürfnissen des Herzens auslegt und denkbar macht.

Dieses principlose Hin- und Herschwanken zwischen Ich und Nichtich, dieses willkürliche An- und Ineinanderpassen von Herz und Welt, von subjectiven Gefühlspostulaten und empirischen Erfahrungsdaten, wobei ein jeder sich beliebig die Thatsachen der Geschichte zurecht macht, und solche, die sich in seinen Kram nicht fügen, d. h. eben die übernatürlichen Thatsachen der Erlösung in Christo, geradezu verwirft —: was ist es anders, als der Jammer und Fluch des Standpunktes der Reflexion?

Die Reflexion ist die Denkweise, welche die Endlichkeit, und zwar so, wie sich dieselbe eben zufällig im empirischen Ich reflectirt, zum festen Ausgangspunkte ihrer Argumentationen macht; und das empirische Ich ist das Ich, wiefern es durch Erziehung, Sympathie und Antipathie, insbesondre aber durch die Vorurtheile des jedesmaligen Zeitgeistes, bestimmt ist. Eine solche Reflexion nun, die unstät vom Ich zum Nichtich hinüberspringt, die auch wohl, wenn es das Bedürfniß des Herzens so fordert, d. h. wenn noch gewisse religiöse Anklänge darin von früher Jugend oder von bessern Augenblicken her übrig geblieben

ſind, die dann auch wohl vom Endlichen zum Unendlichen, von der Welt zu Gott emporſtrebt, was kann ſie leiſten? Da ihr Ausgangspunkt und Princip die Anſchauung des Endlichen iſt, ſo muß ſie daſſelbe auch zum Maaßſtabe des Unendlichen machen, und ſo calculirt ſie ſich Gott, den hypoſtaſirten Träger des Unendlichen, als ein Weſen heraus, das ſie mit Prädicaten der Endlichkeit ausſtaffirt, das ſie, ebenſo, wie das empiriſche Ich, durch endliche Bedingungen beſchränkt ſein läßt, indem ſie es den engen Schranken der Naturgeſetze unterwirft. Doch ich will Ihnen das Verfahren der Reflexion noch näher zu veranſchaulichen ſuchen, indem ich es pſychologiſch auf ſeine Geneſis zurückführe.

Der ſubjective Quellpunkt der Reflexion im Ich iſt der Verſtand, und zwar der durch die Sinnlichkeit beſtimmte, von aller idealen Intuition verlaſſene, alſo der empiriſche Verſtand, der Verſtand eines Uhlich, der keine andern Begriffe kennt, als die an endlichen Körpern gebildeten. Die religiöſe Weltanſicht, wie ſie auf dem Standpunkte der Reflexion entſteht, beſteht alſo im Weſentlichen aus bloßen Verſtandesſätzen, und darum hat ſie weder Wahrheit noch Gewißheit, und darum muß ſie bei conſequenter Fortbildung immer im Scepticismus endigen, der dann zuletzt dem Materialismus und Atheismus Thor und Thür öffnet.

Das iſt die Geſchichte des Reflexions-Standpunktes in allen Zeiten geweſen. In England folgte auf den Locke'ſchen Verſtandesempirismus der Hume'ſche Scepticismus, und auf den Deismus der Atheismus; in Frankreich führte der Condillac'ſche Senſualismus ſofort zum Materialismus der Encyclopädiſten oder zur Spötterei und frivolen Zweifelſucht des Voltairianismus, und Rouſſeau verdankte es nur ſeinen frühen evangeliſchen Jugendeindrücken, daß er ſich eine tiefere Herzensbeziehung zu ſeinem unbekannten Gott bewahrte, von dem er nichts zu ſagen wußte, als daß ihm Wille und Intelligenz zukomme in einem Sinne, der dem Menſchen völlig dunkel bleibe. Cet Etre, qui veut et qui peut — je l'appelle Dieu. Je joins à ce nom les idées d'intelligence, de puissance, de volonté, que j'ai rassamblées, et celle de bonté, qui en est une suite nécessaire. Mais je n'en connais pas mieux l'Etre, auquel

je l'ai donné, il se derobe également à mes sens et à mon entendement.

Der Verſtand, mein Freund, hat es mit der Auffaſſung und Erkenntniß der endlichen Dinge zu thun, und zwar vom Focus des empiriſchen Ich's aus. Somit reflectirt er auf dieſe Dinge beſonders in der Beziehung, wie ſie ſich zu der endlichen Seite des Ich's verhalten, wie ſie demnach nützlich oder ſchädlich ſind, wie ſie dem beſondern und allgemeinen Wohl dienen. So iſt der Verſtand der practiſche Verſtand, und als ſolcher iſt er in ſeinem vollkommenen Rechte, wenn er ſich zu thun macht mit dem, was endlich und vergänglich iſt in der Welt und was, wegen dieſer ſeiner Äußerlichkeit, zum bloßen Mittel herabſinkt und dem Nutzen dienen muß. Sucht er dagegen etwas feſtzuſtellen über die innere Weſenheit der Dinge, wodurch dieſelben mit dem Unendlichen zuſammenhängen; maßt er ſich an, aus der Natur der endlichen Welt auf die Natur und Beſchaffenheit Gottes oder der Seele, ſowie auf das Verhältniß Gottes zum Menſchen zu ſchließen: ſo betritt er ein Gebiet, wo ihm alle ſeine Vorſtellungen und Gedanken in lauter Widerſprüche zerfallen, und wo er daher nur durch Gewaltacte und zum Verderben alles tiefern Ahnens und Glaubens ſich behaupten kann. Das hat ſchon Rouſſeau erkannt, und Kant und Jacobi haben es weiter entwickelt.

Der Verſtand iſt im Kreiſe der menſchlichen Intelligenz zugleich mit der Phantaſie, aber nach einem andern Typus, als dieſe, das vermittelnde Glied zwiſchen ſinnlicher Wahrnehmung und überſinnlicher Vernunftintuition. Seine Operationen beſtehen in Begriffebilden, Urtheilen und Schließen, und zu dieſer ſeiner Thätigkeit wird er zunächſt von der ſinnlichen Wahrnehmung her erregt. Geht nun der Verſtand, indem er den Inhalt der ſinnlichen Wahrnehmungen ſich denkbar zu machen, d. h. indem er in den Einzelheiten der Erſcheinungen ein Allgemeines und in den ſcheinbaren Zufälligkeiten ein Nothwendiges als wiederkehrende Regel und bleibendes Geſetz nachzuweiſen ſucht: geht er, ſage ich, bei dieſem Beſtreben zugleich, ſei es klar bewußt, oder mehr in ſinniger Ahnung, auf die Ideen der Vernunft zurück, um für das Denken

in dieſen Ideen den letzten, überſinnlichen Haltpunkt zu gewinnen, ſo iſt er der ſpeculative oder intuitive Verſtand.

Ich brauche Sie wohl kaum aufmerkſam zu machen, wie dieſe Art der Verſtändigkeit und des verſtändigen Denkens alle tiefere Natur- und Geſchichtsforſchung charakteriſirt, und wie eine ſolche Betrachtung der Dinge daher nie ohne einen gewiſſen intuitiven Anflug und ſpeculativen Inſtinct, der allen tiefern Geiſtern eignet, ſein kann.

Geht der Verſtand dagegen, ohne dieſe tiefere, durch Phantaſie, Gefühlsahnung und religiöſe Innigkeit unterſtützte ideale Vernunftahnung an die Bearbeitung der Wahrnehmungen und ſinnlichen Erſcheinungen, ſo verhält er ſich als der empiriſche Verſtand. Zwar wird er auch als ſolcher, indem er ſich die Erſcheinungen denkbar zu machen ſucht, und zu dem Ende Begriffe aus ihnen abſtrahirt, er wird auch bei dieſer empiriſchen Abſtraction und Reflexion gewiſſe überſinnliche Kategorieen, z. B. die Denkbeſtimmungen der Größe, Qualität, Urſachlichkeit u. ſ. w., unvermeidlich in Anwendung bringen. Denn die Seele kann ſich nicht einmal eine ſinnliche Anſchauung und beſtimmte Wahrnehmung, geſchweige denn einen allgemeinen Begriff zum Bewußtſein bringen, ohne dabei gewiſſe, rein überſinnliche Vorausſetzungen, z. B. die Denkbeſtimmung, daß es ein Seiendes überhaupt giebt, und daß jedes Beſondere unter einem Allgemeinen ſteht, u. ſ. w., zu Hülfe zu nehmen. Sage ich z. B. dieſes Ding iſt, ſo appellire ich an ein Seiendes überhaupt außer mir, das ich hier als Ding beſtimme, und dieſe Beſtimmung: Ding, beruht auf der Vorausſetzung einer allgemeinen Weſenheit, welche es macht, daß Dieſes oder Jenes, was mich ſinnlich afficirt, mir als ein Ding erſcheint. Das allumfaſſende Sein, was ich ſo nebſt gewiſſen Grundbeſtimmungen, wonach ich es denke und an ſich ſelbſt unterſcheide, bei allem Urtheilen und Begriffebilden im Element der ſinnlichen Wahrnehmungen ſchon vorausſetze und mit hinzudenke, habe ich nicht erſt aus der ſinnlichen Wahrnehmung abſtrahirt, und demnach hat es der Verſtand, bei jeder Verarbeitung der ſinnlichen Anſchauungen zu Begriffen und Urtheilen, zugleich mit überſinnlichen Denkbeſtimmungen a priori, mit Kategorieen und weiter hinauf mit Ideen zu thun. Aber der empiriſche Verſtand wird ſich

dieſer Apriorität, d. h. dieſes überſinnlichen Charakters ſeiner Denkſätze, nicht bewußt. Er wird daher meinen: den Inhalt der ſinnlichen Wahrnehmungen, die Erſcheinungen ganz von außen und unverändert in ſich aufzunehmen; er wird ſich überreden: alle ſeine Begriffe von äußern Dingen abgezogen zu haben; er wird die Sinneseindrücke für die einzige Quelle objectiver Erkenntniſſe halten; er wird die Offenbarung der Wahrheit ganz in der Außenwelt, in der Natur ſuchen und ſich einbilden, als ob er der Wahrheit ſich ſo ganz von außen, ohne Rückblick in die überſinnlichen Tiefen des Bewußtſeins bemächtigen könne. Und in dieſer Naivetät iſt nun der empiriſche Verſtand eben der gemeine Menſchenverſtand, der Verſtand der Senſualiſten, und ſolche Senſualiſten ſind unſre zahmen Aufklärer und gebildeten Halbchriſten.

Laſſen Sie uns jetzt auch auf die Verrichtungen und Werkthätigkeiten dieſes Aufklärungsverſtandes noch etwas näher eingehen. Dieſe beſtehen aber darin, daß er, hinmerkend auf die einzelnen Erſcheinungen, welche ſich, nach ſeiner Vorausſetzung, in der ſinnlichen Wahrnehmung abbilden, oder welche er durch Überlieferung, Beſchreibung, mit einem Worte, auf fremde Autorität hin als Thatſachen vorausſetzt: daß er, darauf hinmerkend, dieſelben percipirt, beobachtet, mit einander vergleicht, um ſo durch Reflexion auf das ihnen Gemeinſame und durch Abſtraction von dem, was die einzelnen Phänomene Beſonderes und Verſchiedenes von einander haben, zu einer Gemein-Vorſtellung zu gelangen. Auf dieſe Weiſe ſteigt er vom Individuum zu den Arten, Gattungen, Claſſen, Reichen hinauf, erhebt ſich zu einer immer weiter hinausgreifenden Verallgemeinerung, und die ſo gewonnenen Allgemeinheiten bezeichnet er dann, ſofern er ſie ſich unter einem gewiſſen Schema der Vorſtellung noch innerlich veranſchaulicht, als Begriffe, auch wohl misbrauchsweiſe, als Ideen, oder, wenn er Urtheile daraus zuſammenſetzt, als allgemeine Merkmale. Es fällt von ſelbſt in die Augen, daß dergleichen empiriſche Begriffe und Merkmale um ſo inhaltsleerer und abſtracter werden und ſich alſo auch um ſo mehr von der Wirklichkeit und

Wahrheit der Natur entfernen, einen je größern Umfang sie gewinnen.

Ich will Ihnen das Verfahren des gemeinen Verstandes an Beispielen veranschaulichen, und bemerke dabei, daß diese Verstandesoperation auch in jedem tiefern Denkprocesse ein nothwendiges Moment, aber eben nur ein Moment bildet. Der gemeine Verstand kennt aber nur diese eine, rein äußerliche Seite des Denkens. Indem der Verstand also z. B. auf das Gemeinsame in der Bewegung gewisser Himmelskörper reflectirt, bildet er sich die Begriffe der Planeten, Kometen, Monde, u. s. w. Auf eben die Weise vergleicht er die Körper und Gestalten unserer Erde, unterscheidet sie nach den drei Naturreichen, fixirt in jedem derselben gewisse Klassen, Gattungen, Arten, Varietäten, und bildet sich endlich, indem er nur noch das gemeinsame Merkmal der räumlichen und zeitlichen Beschränktheit an den einzelnen Erscheinungen festhält, von allem Concreten aber, was ihre bestimmte Individualität ausmacht, absieht, den Begriff des endlichen Dinges überhaupt. Zugleich verbindet er die so gefundenen Begriffe miteinander, indem er den einen dem andern subsummirt, und so entstehen die Urtheile. Weiter leitet er aus je zwei, miteinander in Verhältniß gesetzten Urtheilen, die sich in einem gemeinsamen Begriffe decken, ein drittes Urtheil ab, und so bildet er Schlüsse. Alle Schlußbildung geht aber darauf hinaus, von bekannten Erscheinungen und deren Gesetzen zu unbekannten Erscheinungen, d. h. zu solchen, von denen sich der Verstand erst einen ganz unbestimmten Begriff macht, hinaufzusteigen, und so immer weiter bis in den Zusammenhang aller Dinge und bis in die letzten Gründe, die sich der sinnlichen Wahrnehmung entziehen, vorzudringen. Analogie und Induction sind dabei die leitenden Regeln, an deren Hand der Verstand von dem Bekannten auf das Unbekannte, von dem Besondern auf das Allgemeine, von der zufälligen Erscheinung auf das bleibende Gesetz schließt. Nur ein Minimum der Erscheinungen, die wir zu kennen behaupten, haben wir selbst, ein Jeder als Einzelner, wahrgenommen. Bei weitem der größte Theil unserer Erkenntnisse beruht auf Schlußfolgerung aus Analogie und Induction. Aus der Analogie der Bewegung des Mondes gegen die Erde mit dem geworfenen Steine kam Newton auf das

Gesetz der Schwere und bestimmte die Gravitation als die Combination der Schwung- und Fallkraft. (Centrifugal- und Centripetal-Kraft). Auf die Analogie der Bewegungen sämmtlicher Planeten um die Sonne gründeten La Place und Kant ihre Theorieen über die Bildung des Sonnensystems; auf Analogie und Induction beruhen alle unsere Erkenntnisse der Gesetze der Chemie, Physik, beruhen unsre Vermuthungen über das Innere der Erde, über die Entstehung und den Bildungshergang unsers Planeten, über die vermuthliche Bewohnbarkeit der Himmelskörper, u. s. w. Zuletzt faßt der Verstand, indem ihm der höhere Vernunftzug einer Einheit und Totalität aller Welterscheinungen ahnungsvoll vorschwebt, aber ohne daß er diese Voraussetzung als gewisse Wahrheit zu begründen vermag, zuletzt faßt er, sag ich, die vorgestellte Gesammtheit aller endlichen Dinge in Einen Begriff, in den Begriff des unbegrenzten Universums zusammen. Wenn sich hiebei dem Verstand zugleich ein frommes Herz zugesellt, das nach einem persönlichen, von der Welt verschiedenen Gott verlangt, so versucht er es, nach den Grundsätzen der Analogie und Induction, auch über den Begriff des Universums noch hinauszugehen, indem er dasselbe unter den empirischen Erfahrungsbegriff der Wirkung oder Gesetztheit subsummirt und dann so schließt: jede endliche Wirkung hat eine außer ihr liegende Ursache, folglich muß auch das Universum, als der Inbegriff aller endlichen Wirkungen, eine solche haben, und es giebt daher einen über- und außerweltlichen Grund der Welt. Allein bei diesem Schlusse, und bei der Bildung des Begriffs „Gott", wozu dieser Schluß leitet, gehen dem Verstande nun auch die letzten Reste der Anschaulichkeit und Vorstellbarkeit aus. Ja, hier verläßt ihn nun auch alle Analogie und Induction, indem das Weltall, als Eins gedacht, auch nur Einmal vorhanden ist, so daß daher eine Schlußfolgerung über dasselbe hinaus auf die Existenz eines von der Welt unabhängigen Urwesens allen erfahrungsmäßigen Anhalt verliert.

Sie sehen also, mein Freund, wie die Sphäre der Verstandesthätigkeit eben da zu Ende geht, wo das Bereich der Vernunftintuition erst aufgeht, nämlich an den Pforten der Unendlichkeit. Die Erfahrung bietet dem Verstande lauter endliche, in Raum und Zeit begrenzte Erscheinungen dar; sie giebt ihm also für seinen Schluß auf ein Un-

endliches, Überräumliches und Ewiges, das als Weſen in ſich ſelber iſt, kein einziges poſitives Datum. Gleichwohl ſtrebt der Gedanke unaufhaltſam, weil er von dem Zuge der höhern Vernunftahnung dazu genöthigt wird, über das Endliche hinaus. Wenn ſich daher der denkende Geiſt nicht zur innern Selbſtvertiefung in die, durch Offenbarung des göttlichen Logos im Selbſtbewußtſein gegebene poſitive Idee des Unendlichen zu entſchließen vermag, ſondern in einſeitiger Hinwendung auf die ſinnliche Erfahrung lediglich mit den Factoren der Reflexion und Abſtraction operirt, ſo bleibt ihm nichts übrig, wofern er der Ahnung des Unendlichen genügen will, als den Begriff des Endlichen in's Endloſe zu ſteigern, d. h. denſelben zu einem leeren Schema der Unendlichkeit, zu einem caput mortuum der Abſtraction zu verflüchtigen. Der Begriff des Unendlichen, den der Verſtand auf dieſe Weiſe bildet, iſt ſo in der That nichts weiter, als der Begriff des Endlichen in abstracto, d. h. der Begriff eines Dinges, an dem jede Beſtimmtheit negirt iſt, das alſo in ſich ſelber leer und unbeſtimmt, das eigentlich Nichts iſt. Gleichwohl meint der Verſtand, in dieſem negativen Begriffe des Unendlichen, in deſſen luftigem und inhaltsleerem Umfang ſich ein poſitiver Anhaltspunkt ſo wenig für die Ahnung als für den Gedanken findet, gleichwohl meint er darin Gott ſelber, den Perſönlichen, den lebendigen Schöpfer Himmels und der Erde, gefunden zu haben, während er doch nur zu einem todten Schema der endlichen Ichheit emporſtarrt.

Hier beginnt alſo nun die ungeheuerſte Selbſttäuſchung ihr Spiel zu treiben, denn nun muß auch das eitle ſündige Herz eine Rolle übernehmen, um doch dem todten Gott des Verſtandes zu einigem Leben zu verhelfen, indem es ihm aus dem Nebelmeere ſeiner ſubjectiven Gefühle Beſtimmungen einflößt, die ihm den Schein der Perſönlichkeit leihen. Allein, mein Freund, ſtets bleibt doch dies, aus Abſtractionen des Verſtandes und Poſtulaten eines ſündlichen Herzens geformte, Bild Gottes nur ein menſchliches Götzenbild, das der Seele die wahre Geſtalt Gottes verdeckt, nach welcher er ſich ſelbſt in Chriſto und ſeiner Gemeinde geoffenbart hat. Daß man dieſen ſelbſtgemachten Gott des eiteln Ich's, welches ſich der Offenbarung in Chriſto widerſetzt, daß man ihn als höchſtes Weſen vorſtellt, damit iſt nichts gewonnen. Denn dies être suprême iſt nur ein andrer Name für jenes negative Unendliche,

und bezeichnet ebenfalls nur einen abſtracten Begriff, bei dem man ſich im Grunde nichts mehr denken kann, weil dem Denken mit der Abſtraction von Raum und Zeit alle concreten Denkbeſtimmungen, die der Verſtand nur in den ſinnlichen Anſchauungen findet, ausgegangen ſind. Wenn ſchon der Begriff des endlichen Dinges nur noch ſubjective Wirklichkeit hat, weil alle Naturrealitäten bis auf den negativen Verſtandesbegriff der räumlich-zeitlichen Schranke daran getilgt ſind, um wie viel mehr entfernt von aller Wirklichkeit erſcheint dann dieſer Verſtandesbegriff des Unendlichen, bei dem auch von Raum und Zeit abgeſehen wird, ohne daß irgend eine poſitive Vernunftidee dafür in die Stelle tritt? Er erweiſ't ſich durch ſich ſelbſt als ein leeres ſubjectives Gedankenproduct, dem gar keine objective Realität mehr entſpricht.

Zehnter Brief.

„Ein leeres Gedankenphantom, und weiter nichts wäre der Begriffsgott des Deismus?" — Weiter nichts, mein Freund! Nur eine ſolche Idee von Gott, die ſich als der lebendige Ausdruck und die Theophanie Gottes ſelber erweiſ't, in der Gott ſelber ſich offenbart als wunderkräftiger Beherrſcher der Natur und Menſchheit: nur eine ſolche Idee hat Wirklichkeit und abſolute Wahrheit. Wir müſſen den Gedanken und die Geſtalt Gottes ergreifen und ſich in unſrer Seele ausbreiten laſſen, in der objectiven Form, worin Gott ſie ſelber als Bild und Abglanz ſeines Weſens in die Seele hineinſpricht; wir müſſen uns die Wahrheit geben laſſen, und zwar geben laſſen durch Gott ſelbſt, d. h. durch den Logos Gottes, der ſein Weſen und Leben, das er in unſerm inwendigen Menſchen hat, uns auch äußerlich in der gottverklärten Wundergeſtalt Jeſu Chriſti als That und Wirklichkeit erwieſen hat. So, und nur ſo allein, können wir mit dem lebendigen Gott in Verkehr und Gemeinſchaft gelangen. Wenn wir aber nicht zurückgehen auf dieſe übernatürliche Gottesidee und Theophanie, welche uns gegeben wird in Chriſto, und durch den Geiſt Gottes im inwendigen Menſchen; wenn wir uns den Gedanken: Gott — nur abſtrahiren aus der Natur und dem eigenen ſündlichen Herzen: ſo bekommen

wir eben nur ein todtes Götzenbild, an dessen Wahrheit unser inwendiger Mensch selbst nicht glaubt, und woran er sich daher auch nicht erheben und erquicken kann.

In der That, mein Freund, es ist durchaus keine innere Nöthigung vorhanden, welche uns, bei Vermeidung eines Widerspruchs gegen die wahre Vernunft, zwänge, — jenes deistische Gedankending, welches die Aufklärer dem Volke als wahren Gott aufdrängen, mit den positiven Bestimmungen der Persönlichkeit, Macht, Weisheit, Liebe und Vatergesinnung umkleidet zu denken.

Das haben nun die modernen Materialisten und Atheisten sehr wohl erkannt, und eben deshalb sind sie, nachdem sie die Offenbarung Gottes in Christo verworfen haben, bis zur völligen Gottesleugnung fortgeschritten. Nun, da ist wenigstens Consequenz! Auch diese Atheisten halten nur Das für wirklich, was äußerlich in die Sinne fällt, und worauf sich direct von den Sinnenwahrnehmungen aus schließen läßt. Und was ist nun das Resultat solcher sinnlichen Verstandesschlüsse? Daß nur das Materielle wirklich sei; daß das Urwirkliche, das Princip aller Dinge, lediglich in der Materie bestehe, und in den ewigen Atomen, als blinde, bewußtlose Nothwendigkeit, beschlossen liege. Nachdem sie dahinter gekommen sind, daß es mit dem Schelling-Hegel'schen Vernunftidealismus nichts ist, kehren sie sich feindselig gegen alle übernatürlichen Ideen überhaupt, leugnen demnach auch die Realität des göttlichen Logos und seiner Offenbarung in Christo, und fußen in ihrem Denken nur noch auf dem Handgreiflichen. Indem sie nun zugleich auch alle frommen Anklänge aus frühern Lebenstagen bis auf die letzten Reste aus ihrer Brust ausgetilgt haben, so daß sie etwa mit Ludwig Feuerbach die Sehnsucht des Gemüths nach einem lebendigen Gott und Heilande für einen puren Krankheitszustand des Gefühls erklären, so hindert sie nichts mehr, die Consequenz ihres abstracten Denkens vollständig zu ziehen, und sie bekennen daher ganz offen, daß der Gedanke Gottes, als einer außerweltlichen Persönlichkeit, ganz grundlos sei, daß man über den Begriff einer allgemeinen, nach blindwirkenden Gesetzen sich gestaltenden Weltmaterie hinauszugehen, gar keine Berechtigung habe. Und so machen sie Confession aus dem Atheismus. Zwar reden sie auch vom Geist; aber die

einzige Wirklichkeit deſſelben ſetzen ſie in das Ich, und da ihnen das Ich lediglich für ein Erzeugniß äußerlich zuſammenwirkender Naturkräfte gilt, ſo halten ſie es für ſterblich wie den materiellen Leib und kennen daher keine Beſtimmung des Menſchen mehr über dieſe Erde hinaus. Darum verlangen ſie, daß jeder auf Erden zu ſeiner vollſtändigen Entwickelung und zu ſeinem vollen Rechte komme, d. h. ſie erklären den ſinnlichen Genuß für das höchſte Gut, und ihr einziges gemeinſames Lebensgebiet iſt die Politik, und ihres Strebens Ziel die Emancipation des Fleiſches. Hiemit ſetzt ſich der nackte Egoismus an's Ruder der Weltgeſchichte; das Ich iſt niemandem verantwortlich, als nur ſich ſelbſt und ſeiner Ehre; der Menſch iſt nicht ein Geſchöpf Gottes, ſondern Gott wird erklärt für ein eitles Geſchöpf des Menſchen, für ein unwirkliches Phantaſiegebilde.

Sie ſchaudern vor dieſer Theorie, mein Freund! Und doch iſt ſie ganz folgerecht vom Standpunkte des empiriſchen Verſtandes, der von einer übernatürlichen Offenbarung Gottes in der Vernunftregion und durch die Fleiſchwerdung der göttlichen Vernunft (des Logos) in Chriſto nichts mehr wiſſen will.

Auch unſern zahmern Reformern ſchaudert's vor dieſen Abgründen des öden Nichts; auch Uhlich und Compagnie verabſcheuen dieſes offne Antichriſtenthum, deſſen Princip der bare fleiſchliche Egoismus iſt. Dieſe zahmeren Aufklärer haben ſich noch nicht völlig, wie jenes neuere Gigantengeſchlecht, von den frommen Gefühlen der Kindheit und von der Furcht Gottes, welche wenigſtens der Anfang der Weisheit iſt, emancipirt. Des Bedürfniſſes nach einem, im Fleiſch offenbar gewordenen, Erlöſer ſind ſie zwar ledig, und nach dem Dreieinigen, der Gottheit und Menſchheit zur Weſenseinheit in ſich vereinigt, fragen ſie nicht mehr. Aber den Glauben an Gott, als perſönliches Weſen, als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, wollen ſie ſich nicht nehmen laſſen; ja auch den Gedanken, daß Gott ſich als Vater zu den Menſchenkindern verhalte, eignen ſie ſich aus der chriſtlichen Glaubenslehre an.

Allein, mein Freund, hier kommt nun auch der volle Widerſpruch ihres Thuns und Denkens an den Tag, hier zeigt es ſich, wie ſie ein Werk anheben, das ſich nicht im Feuer zu bewähren vermag (1. Co-

rinth. 3, 12. ff.), wie sie den Bau eines Thurms unternehmen, ohne vorher die Kosten überschlagen zu haben. (Ev. Luc. 14, 28 — 30.)

Oder meinen Sie, diese Blumen und Gottespalmen aus dem christlichen Glaubensgarten würden, losgerissen von ihrem himmelumglänzten, warmen Mutterboden der Offenbarung, und verpflanzt in diese kalten und neblichten Sanddünen eines subjectiven Verstandesglaubens, noch fort gedeihen können? Ach, sie werden nur zu bald kümmerlich hinwelken, noch früher, als wo diese lockern Sanddünen selber, vor den hereinbrechenden Wogen des, immer stürmischer einhertobenden Atheismus, in ihr Nichts zerfließen müssen. Oder haben Sie noch immer nichts gemerkt von den Zeichen der Zeit? —

Ich habe Ihnen schon gezeigt, daß die metaphysische Grundlage des rationalistischen Gottesbegriffs nichts ist, als eine leere Gedankenabstraction. Wer nun damit, in thörichter Selbstverblendung, und trotz der evangelischen Verkündigung von der Offenbarung Gottes in Christo, sich begnügen, wer den Vater ohne den Sohn haben will, der läuft Gefahr, irgend einmal die furchtbare Erfahrung zu machen, daß, wie der Jünger der Liebe bezeugt (1 Joh. 2, 23.), „wer den Sohn leugnet, auch den Vater nicht hat.“ Ach, mein Freund, das ist eine schreckliche Consequenz, und doch läßt sie sich nur durch eitle Selbstverblendung umgehen, und sie wird auch die Glieder der freien Gemeinden irgend einmal, wenn nicht schon jetzt, so doch in den kommenden Generationen, mit unwiderstehlicher Gewalt ergreifen.

Die Consequenz ist unabweislich. Wohl dem, der sie sich klar macht, so lange er noch einlenken kann. Lassen Sie uns dieselbe noch etwas näher in's Auge fassen. Ich frage also: was hat das folgerechte Denken für ein Recht, auf jenes sogenannte höchste Wesen, das man durch Verstandesabstractionen herausbringt, gewisse Bestimmungen des menschlichen Herzens und Willens, wie Liebe, Gerechtigkeit, Gnade, in der Form absoluter Vollkommenheiten zu übertragen und dasselbe damit, nach dem Musterbilde eines menschlichen Vaters, zu überkleiden? Liegt denn in dem Begriffe des allumfassenden Seins — und etwas Weiteres enthält doch der Verstandesbegriff des höchsten Wesens nicht — liegt in dem Begriffe desselben auch schon der Gedanke der Weisheit, Liebe und Gnade mit eingewickelt, so daß sich das denkende Bewußtsein nur in die

innere Anſchauung des Seins (être suprême) zu vertiefen brauchte, um ſofort jene geiſtigen Beſtimmungen als die immanenten Weſenheiten deſſelben zu entwickeln? — Nein, mein Lieber, denn ſo könnte es ſich nur dann verhalten, wenn der Begriff des Abſoluten als eine ſchlechthin gewiſſe und objectivwahre Vernunftidee erkannt würde, und wenn dieſe Idee ſich unmittelbar an ſich ſelbſt als geiſtiges Leben und Urbewußtſein ausſpräche und in die Seele einſpräche. Der Verſtandesbegriff des höchſten Seins aber iſt lediglich ein ſubjectives Schema, deſſen nähere Beſtimmung davon abhängt, daß das denkende Ich auf die äußere Erfahrung zurückgeht, und ſich hier nach ſolchen Beſtimmungen, die es ſeinem Gotte gern als Prädicate beilegen möchte, umſieht.

Und in dieſer Weiſe verfährt nun eben der Rationalismus bei der Bildung ſeines Gottesbegriffes. So ſehen wir auch Uhlich verfahren. Man blickt in das Gebiet der ſinnlichen Erfahrung; man findet, daß ſich innerhalb deſſelben, z. B. in der Verknüpfung der Momente des organiſchen Lebens, in der Anordnung der kosmiſchen und telluriſchen Geſetze, gewiſſe Beſtimmungen finden, welche auf eine, das Leben der Individuen ordnende, höhere Abſicht und Weisheit zu deuten ſcheinen. Dieſe Weisheit in der Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur ſtellt man ſich ſofort als eine abſolute vor, und ſo überträgt man ſie auf den Begriff des höchſten Weſens. Man findet ferner, daß der Menſch Selbſtbewußtſein, Willen und Gefühl hat; man findet, — Andere wollen das freilich nicht finden, — daß es ein unbedingt gebietendes Moralgeſetz in der Bruſt giebt — : — wohlan, ſagt man nun, was ſich ſo im Beſonderen findet, ſollte das nicht auch im Allgemeinen enthalten ſein? Wenn ſchon das endliche Ich mit Selbſtbewußtſein und Willen, und einer gewiſſen Weisheit und Liebe begabt iſt, ſollte dann nicht das höchſte Sein dieſe Prädicate in einem unendlich hohen Grade beſitzen? — Aber nun bemerken Sie doch, mein Lieber, wie gänzlich illuſoriſch dieſe Schlußfolgerungen ſind. — Geſetzt nämlich, es fänden ſich wirklich noch viel mehr Äußerungen der Liebe, Weisheit, Freiheit und Ordnung in der Welt, als ſich darin finden, wenn man die göttliche Erſcheinung Chriſti mit der Thatſache der Auferſtehung leugnet: ſo erhebt ſich doch ſofort die Frage, ob denn das, was ſich im Beſonderen zeigt, nothwendig als Solches auch ſchon im Allgemeinen enthalten ſei?

Auf dem Gebiete der sinnlichen Erfahrung zeigt sich das Allgemeine überall nur als Keimartiges, als bloße Potenz. Da ist es das nur Mögliche, was sich unter gewissen Bedingungen, die im Complexus der endlichen Dinge gegeben sind, kraft des, dem Seienden innewohnenden Triebes der Bewegung und Gestaltung, als Wirkliches im Besondern und Einzelnen verwirklicht. So war z. B. das Selbstbewußtsein, bevor es sich in den besondern menschlichen Individuen verwirklichte, nur als latente Potenz im Wesen der Erde enthalten; und ebenso verhält es sich auch mit den Substanzen und Potenzen der Krystalle, Pflanzen und Thiere. Es gab eine Zeit, wo diese noch nirgends auf Erden eine individuelle Verwirklichung gefunden hatten; sie waren einmal noch nichts, als selbstlose Möglichkeiten, und ihr allgemeiner, immanenter Grund war noch nicht Selbstwesen für sich, sondern ward dieses erst im Laufe der geologischen Entwickelung. Fordert nun nicht der Grundsatz der Analogie, daß wir, wenn keine höhere Idee und Offenbarung uns anders belehrt, auch das höchste Wesen, sofern wir es vom Standpunkte des Verstandes aus nur als das allgemeine Sein denken können, unter diese Kategorie der bloßen Möglichkeit stellen? Und was ist alsdann Gott anders, als die an sich bewußtlose Weltsubstanz, die zwar von Ewigkeit den Keim zum individuellen Bewußtwerden in sich trug, aber zum wirklichen Selbstbewußtsein erst im Menschen gelangt ist? Da würden wir also den Pantheismus und Spinozismus statt des Theismus bekommen, wenn wir auch alle Spuren der Intelligenz, Willensbestimmung u. s. w., die wir in der Erscheinung finden, mit in Rechnung bringen wollten.

Ja, mein Freund, der Atheismus, mag er sich nun als Pantheismus oder als Materialismus gestalten, hat sofort gewonnenes Spiel, wenn man die Idee Gottes, statt sie als das von Gott selbst, durch innere und äußere Offenbarung gegebene, höhere Licht allem Denken und Reflectiren über Natur und Menschenbestimmung voranleuchten zu lassen, bedinglich auf dem Wege der empirischen Weltbetrachtung, durch Abstraction und Schlußbildung, heraus zu calculiren sucht.

Dies zeigt sich noch deutlicher, wenn wir auf die nähere Beschaffenheit dieser Spuren einer höhern Weisheit, Güte und Zweckmäßigkeit in der Natur, sowie auf das Wesen der Menschheit und des menschli-

chen Ich's in der Weiſe reflectiren, daß wir, im Sinne dieſer Aufklärer, dabei des Lichts einer höhern Offenbarung zu entrathen ſuchen.

Wohlan, ſo verſchwinde alſo zunächſt der Auferſtandene aus der Geſchichte der Menſchheit —: was wird da aus dem Triumphe des Geiſtes über die Materie, des Lebens über den Tod? Daß ein Geſchlecht nach dem andern zu Grabe ſinkt, und daß jedes Ich, auch das glorreichſte und ſtärkſte, ſchnell wie ein Meteor vorüberrauſcht, das werden wir zwar überall bei jedem neuen Blicke auf den Schauplatz der Weltbegebenheiten mit unwiderſtehlicher Gewißheit inne. Aber, wenn wir den Auferſtandenen nicht mit in Rechnung bringen, wo haben wir dann in der Erfahrung und Geſchichte wohl irgend ein bleibendes, den Tod bewältigendes Ich aufzuweiſen? Und wenn das nicht iſt, was berechtigt uns dann, aus dem Sterblichen auf ein Unſterbliches zu ſchließen? Wie können wir uns durch die allgemeine Wahrnehmung, daß das menſchliche Ich ſich erfahrungsgemäß überall als ſchnell vorübergehende und dem Tode unterliegende Kraftäußerung zeigt, niemals aber und nirgends als die Macht, die den Tod überwindet — wie können wir uns durch dieſe niederbeugende Wahrnehmung zu der Hoffnung erheben, daß das Ich dennoch unſterblich ſei und nach dem Tode des Leibes zu den Wonnen eines höhern Lebens eingehen werde? —

Denken Sie ferner, mit dem Siege des Auferſtandenen, auch die Fackel des chriſtlichen Glaubens hinweg; laſſen Sie einmal in Gedanken erlöſchen dies ſtrahlende Licht der wunderthätigen Offenbarung Gottes in Chriſto, in deſſen Glanze wir auch die dunkeln Hüllen des Naturlebens ſich lichten ſehen und hinter den Verpuppungen der „ſeufzenden Creatur" den ſich entfaltenden Schmetterling der Ewigkeit erahnen; denken Sie ſich dieſes höhere Glaubenslicht hinweg: und ſiehe, die ganze Welt, ſo weit wir ſie durch Erfahrung kennen, verwandelt ſich mit Eins in ein gähnendes, finſteres Grab, und alle Klänge der Sehnſucht und Liebe verhallen in dumpfen, öden Sterbeſeufzern! Denn was gewahren wir doch mit irdiſchen Augen in den Vorgängen der bewußtloſen Natur? Lauter Vernichtungsproceſſe, lauter verklingende Traumgebilde. Oder iſt denn da irgendwo dauernder Zweck und ſiegende Liebe? Alle Einzelheiten gehen zu Grunde; — der bleibende Triumphator über alles ſprießende Leben iſt der ewig wiederkehrende Tod!

Ein thieriſches Geſchlecht zermartert und verſchlingt das andere; engherzig und ſelbſtiſch beſchränkt ſind überall die Äußerungen der Liebe; jedes aufblühende Gebilde iſt umlauert von tauſend mächtigen Feinden; der Tod zertritt überall das ſeufzende Leben! Und nun gar der Geiſt der Menſchheit, den wir ſo gern als den vollendeten Ausdruck der Weisheit, Güte und Schönheit in dieſer irdiſchen Welt begrüßen: ſchöpft er ſein Leben nicht aus dem qualvollen Tode fühlender Geſchöpfe, ſteht er nicht da als der Schrecken aller Lebendigen? Ach, und wie armſelig, wie fluchbeladen zeigt ſich der Menſch an ſich ſelbſt! Siehe da, die Geſchichte unſeres Geſchlechts ſeit ihrem Anfang bis jetzt, wo hat ſie einen einzigen bleibenden und unzweideutigen Sieg der Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit aufzuweiſen, wenn es eine Lüge iſt, daß Jeſus, als gottbeſtätigter Chriſtus, aus dem Grabe hervorgebrochen, den Glauben der Seinen durch göttliche Erweiſung beſiegelt hat und ſich nach ſeiner Kraft und Gewalt über Sünde, Tod und Hölle noch immer als ewiger König und Hoherprieſter ſeiner Chriſtenheit bewährt? Ja, mein Freund, iſt ſein Werk nicht Ineinsfaſſung von Himmel und Erde: ſo klaffen Himmel und Erde durch die ganze Geſchichte aus einander, ſo iſt die ganze Werkthätigkeit des Geiſtes der Menſchheit Babyloniſcher Thurmbau! War Sein Wort nicht Wort und Weisheit Gottes in und durch ihn, und iſt nicht Gott ſelbſt als der in Chriſto menſchgewordene Gottmenſch noch immer in menſchlich fühlbarer Weiſe gegenwärtig, wo das Wort von Chriſto dem Erſtandenen verkündigt wird: ſo iſt alle menſchliche Weisheit mit Thorheit, alle Wahrheit mit Lüge, alle Liebe mit Haß behaftet geblieben und wir haben keinen Grund für unſern Glauben an einen dereinſtigen vollendeten Sieg der Weisheit, Liebe und Tugend! Denken Sie ſich alſo die ewige Zugipfelung der zeitlichen Menſchheitsgeſchichte in den gen Himmel Gefahrenen hinweg, und Sie kommen mit Ihrem Blicke nirgends über die Nacht- und Truggeſtalt der Erde hinaus. Da ſehen Sie zwar, wie dann und wann ein Weiſer kommt. Aber was iſt das Ende? — Die alten Vorurtheile kehren hartnäckiger wieder als zuvor, die neue Weisheit wird ſchon vom nächſten Geſchlechte als Irrwahn bezüchtigt, und der auflebende Haß ſiegt immer wieder über die ſterbende Liebe. Sechs tauſend Jahre ſucht die Menſchheit nach Gott — und hat immer nur vergängliche Götzenbilder

aufrichten können; ja, was die eine Generation oder das eine Volk als Höchstes und Heiliges verehrte, das trat die andere Generation und ein anderes Volk in den Staub und machte es zum Abscheu! Sechs tausend Jahre arbeitet die practische Vernunft an der Erfindung und Gestaltung des besten Staats und sehnt sich nach der Verwirklichung des goldenen Zeitalters der Politik, wo alles sich sonnt im Elemente der Freiheit, Brüderlichkeit und Gleichheit: und über diesem Streben sind nach einander alle Staaten zu Grunde gegangen und die Freiheit erscheint noch immer nur als ein Truggebilde in der Wüste, das neckend vor den Völkern herzieht, bis sie im Sande Utopien's durstend verderben, und die Gleichheit als ein Irrlicht der Phantasie, das höhnend hinwegflackert, indem es die Verlockten in den öden Sümpfen des Communismus zurückläßt. Frage nach der wirklichen Freiheit der Völker und Individuen —: siehe, so frei sind sie, daß sie um einen Tyrannen los zu werden, tausend neue auf den Thron erheben! Frage nach ihrer Brüderlichkeit und Liebe: siehe, so lieb haben sie sich, daß sie sich von jeher unter einander beneidet, beeinträchtigt, bekriegt und gewürgt haben! Frage nach ihrer Weisheit: und du wirst die Weisheit des Egoisten erblicken, der zu leben und zu genießen versteht. Wenn aber hier und da einer auftrat, der eine andere Weisheit zu predigen, eine andere Liebe zu üben, eine andere Freiheit zu gründen kam, so reichten sie ihm den Schierlingsbecher, oder marterten ihn durch das Leben selbst zu Tode.

Oder wollen Sie es leugnen, daß die Welt im Argen liegt? Ach, mein Freund, das möchten gern die Menschenkinder sich verbergen, weil sie ja sonst sich selbst mit verdammen müssen — aber sie stimmen doch alle in dies Urtheil mit ein. Denn fragen Sie einmal bei den verschiedenen Parteien an, welche sich hassend gegenüberstehen. Sie werden überall hören und sehen, wie die eine die andere verdammt und für schlecht erklärt, und damit sprechen sie sich gegenseitig das Urtheil.

Rechnen Sie zu dieser Macht des Hasses, der Bosheit, Lüge und Ungerechtigkeit in der Geschichte der Menschen nun noch die Störungen des menschlichen Seins und Lebens durch die feindlichen Eingriffe blinder oder verwilderter Naturgewalten. Denken Sie an die vielen verheerenden Ausbrüche physischer Kräfte in Pestilenz, Miswachs, Erdbe-

ben; denken Sie an die Gewißheit des Todes, aus deſſen dunkelm Bereiche keiner zurückgekehrt iſt; denken Sie an die Unſicherheit jedes Lebensaugenblicks, an den Jammer des Herzens, ſo oft eine Blume im Kranze irdiſcher Freundſchaft und Liebe gebrochen wird: und was wollen Sie ſagen über die Spuren höherer Liebe, Weisheit, Seligkeit und Schönheit im Anblicke der Natur und Menſchheit? Ach, ſie alle verlieren ſich vor unſern irdiſchen Blicken in Nacht und Nebel. Was berechtigt uns alſo zu dem Schluſſe, daß über dem Univerſum ein allmächtiges Weſen voll überſchwenglicher Gnade und Erbarmung throne, ein Weſen, das uns einſt ſiegreich durch alle Noth und Vernichtung, womit uns die irdiſche Wirklichkeit bedroht, hindurch verhelfen werde? Wie? Daß alle Weisheit, Güte und Gerechtigkeit, die wir kennen, ſich in Thorheit, Wahn, Selbſtſucht und Irrthum verliert, das ſoll die Prämiſſe zu dem Schluſſe bilden, daß es irgendwo eine abſolute Weisheit, eine abſolute Güte und eine abſolute Gerechtigkeit geben muß? Und an dieſe unendliche Fülle, an dieſes Vollweſen des Wahren, Guten und Heiligen, ſollen wir glauben, obgleich uns nichts davon offenbar geworden iſt? Dem ſollen wir unſer Leben und Lieben weihen, obgleich uns ſeine Liebe hinter Nacht und Tod verborgen liegt und obgleich der Triumph der Liebe über's Grab und das „Ich weiß, daß mein Erlöſer lebt" ein Mährlein iſt? — O, über die eitlen Schlüſſe dieſer eitlen Vernünftler, die, eingeſperrt mit ihrem Denken in die dumpfe Taucherglocke eines ſelbſtgemachten Verſtandesbegriffs, ſich in den öden Abgrund hinuntertauchen, um, unter dieſer alles auslöſchenden Fluth der Zeitlichkeit, ihr verglimmendes Döchtlein zu einer Flamme anzublaſen, womit ſie den ganzen kalten Abgrund ganz zu Liebes-Sonnenfluthen entzünden zu können wähnen!

Es bleibt dabei, wer den Sohn leugnet, der muß, um conſequent zu ſein, auch den Vater leugnen, und wer Jeſum Chriſtum ſeinen Herrn, der vom Tode erſtanden iſt, verloren hat, der hat eben damit den feſten Polarſtern des Glaubens, ſammt dem Kompaß der Liebe und dem Anker der Hoffnung verloren, und muß, in ſeinem richtungsloſen Schaukeln auf dem ſtürmiſchen Meere dieſer Zeit, jeden Augenblick gewärtigen, an den Riffen und Klippen des gottentfremdeten Zeitgeiſtes, mit dem ganzen Bettel ſeiner Unſterblichkeitshoffnung und Tugend, zu

scheitern. Zwar so lange einer noch frisch auf ist an Leib und Leben und sich begnügt mit der leeren Nahrung der Volksgunst, und die Segel der Eitelkeit schwellen läßt von der windigen Hoffnung auf Ehre und Glanz: da mag er sich so forttäuschen können in seinem Glauben an die eigene Vortrefflichkeit und an den guten Kern der Menschheit, der aus eigener Naturkraft in den Himmel wächst. Und so mögen sich manche dieser Optimisten in utopischen Träumen hinwiegen und sich einreden, die Menschheit bedürfe keines Mittlers und Hohenpriesters, und mit der Macht der Sünde und des allgemeinen Verderbens sei es so schlimm nicht, das sei nur eine Fiction der Frömmler und Pfaffen. Und so lange sie in diesem Dienste der Eitelkeit und bei dieser illusorischen Ansicht über das Leben noch aushalten können, mag auch ein dürrer Gottesbegriff ihnen Genüge thun. Aber wenn sie selbst nun, während sie nach ihrer Straußen-Logik die finstern Gestalten der höllischen Mächte verschwunden glauben, weil sie hinter ihrem Hirnbalken nichts davon gewahren, wenn sie selbst nun, bei diesem eiteln Versteckspielen, plötzlich einmal von den Pfeilen des Allmächtigen bis in Mark und Seele durchbohrt werden, wenn sie ringen müssen mit Angst, Noth und Jammer und dabei die Erfahrung machen, daß auch die Treusten oft untreu werden; wenn die selbstgemachten Ideale zerrinnen und die Berufung auf die eigene Tugend keine Wirkung mehr auf das Herz übt: — wie dann, mein Freund? Wird auch dann ihr selbstgemachter Begriffsgott, dies höchste Wesen, das sich niemals offenbart hat, sondern kalt über den Sternen thront und die Naturgesetze schalten läßt, wie sie eben sind, wird er ihnen das todte Herz beleben und die brennende Angst der Seele lindern können? Oder sind diese etwa allein gesichert, daß ihnen so etwas nicht begegnet? — Vielleicht dauert der schaale Traum bis an's Ende, vielleicht aber auch nicht. Schreckliches Doppel-Vielleicht! Eben so schrecklich in dem einen wie in dem andern Falle. — Haben Sie gelesen, wie es Heine ergangen ist, und was dieser einst so kecke und frivole Dichter, den Ruge zu seiner Zeit für einen olympischen Gott erklärte, jüngst von sich bekannt hat? — Ach, der Arme! Und doch Heil ihm und Gnade und Friede von Gott, dem Vater, wenn es wahr ist, was man weiter von ihm berichtet, daß er in der Angst seiner Leibes- und Seelennoth sich zu Christo bekannt und durch ihn zum Vater ge-

wandt habe. — O, laſſen Sie uns beten, mein Freund, daß noch recht Vielen, die ſich von Ihm losgeriſſen haben, wenn nicht früher, ſo doch an irgend einem Tage der Heimſuchung, die Schuppen von den Augen fallen, damit ſie Seine ausgeſtreckte Hand wieder faſſen und mit Ihm aus der Angſt des Charfreitags in das Licht der Auferſtehung hinüberziehen mögen. Denn wer am finſtern Tage, wo die ſelbſtgemachten Ideale in's Zerrinnen kommen, nicht laut bekennen oder wenigſtens ſehnſüchtig ſeufzen kann: Ich weiß, daß mein Erlöſer lebt! — der wird ohne Troſt zum kalten Sternenhimmel und zu dem ſtrengen Richter in der eigenen Bruſt aufſchauen. Wir aber, und nicht wahr, Sie ſtimmen doch mit ein, mein Theurer? — wir ſingen mit Novalis:

Wenn Alle untreu werden,
Bleib' ich Dir ewig treu,
Daß Dankbarkeit auf Erden
Nicht ausgeſtorben ſei.
Für mich umfing Dich Leiden,
Verging'ſt für mich in Schmerz:
Drum gab ich Dir mit Freuden
Auf ewig dieſes Herz.

Ich habe Dich gefunden,
O laſſe nicht von mir!
Laß innig mich verbunden
Auf ewig ſein mit Dir!
Einſt ſchauen meine Brüder
Auch wieder himmelwärts,
Und ſinken liebend nieder
Und fallen Dir an's Herz.

Vorhöfe zum Glauben.

Zweiter Theil.

Das

Wunder des Christenthums

nach seiner wahrheitsgewissen

Begründung im speculativen Organismus des menschlichen Erkennens.

Von

Dr. J. W. Hanne.

Erster und zweiter Abschnitt

Jena,
Druck und Verlag von Fr. Frommann.

1850.

„Obschon es recht und billig ist, daß ich der heiligen Schrift mehr glaube und vertraue, als mir selbst, so werdet Ihr dennoch die Sachen viel leichter glauben und behalten, wenn Ihr sehet, daß die Wahrheit auch aus der Vernunft kann bekräftiget werden."

Johann Tauler.

I.

Das Wunder des Chriſtenthums nach ſeiner hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit.

Elfter Brief.

Was es mit dem modernen Aufklärungschriſtenthume auf ſich hat, iſt Ihnen nun völlig klar geworden, mein lieber Freund, und ich freue mich, daß Sie ſich von der Unverträglichkeit deſſelben mit dem alten, aber nach Kraft und Wahrheit nie veraltenden Glauben der Chriſtenheit entſchieden überzeugt haben.

Auch mit den Vernunftgründen der modernen Reformer ſcheint es Ihnen zuletzt gar mißlich zu ſtehen, und Sie haben den Unterſchied zwiſchen Vernunft und Verſtand nach meinen Andeutungen ganz gut gefaßt. Um ſo lebendiger regt ſich nun das Verlangen in Ihnen, in die von mir behauptete, vollweſentliche Harmonie von wahrer Vernunft und wahrem Chriſtenthume einen tiefern Einblick zu thun, und Sie wünſchen, daß ich auch bei dieſem Verſuche Ihnen helfend zur Seite ſtehe. — Wohlan! ich will es wagen, Ihnen meine Anſicht in dieſer Beziehung zu entwickeln; vielleicht, daß mein nur ſchwaches Stammeln von der Herrlichkeit und Gewißheit der göttlichen Wahrheit im inwendigen Menſchen, ein lebendiges Tönen in Ihnen ſelber zur Anregung bringt, worin Sie ſich des ewigen Urlautes aller göttlichen Offenbarung bewußt werden. Gott der Urquell alles wahren Schauens, in deſſen Lichte wir das Licht erblicken, ſei uns dazu gnädig und durchleuchte mit ſeinem Geiſte unſer umdunkeltes Denken und Erkennen!

Ich habe Ihnen schon im dritten Briefe bemerklich gemacht, daß der Begriff des wahren Christenthums zugleich den Begriff des Wunders mit umschließt, und daß ein Glaube, der das Wunderbare und das den Umfang der sündigen Menschheit Durchbrechende im Leben und Wirken Christi verschmäht, dem christlichen Glauben feindlich gegenüber stehe. Nun sind es aber nicht nur einzelne Wundereregnisse, um die es sich handelt, Wundereregnisse, welche das Christenthum bei seinem ersten Auftreten in der Welt nur äußerlich begleiten und die sich zum Kern des christlichen Glaubens nur äußerlich verhalten, wie z. B. das Wunder des Stater's im Munde des Fisches, das Wunder dieser oder jener einzelnen Krankenheilung u. s. w., sondern es handelt sich um die Anerkennung, daß das ganze Werk und die Persönlichkeit Christi selbst, daß das Christenthum nach seinem Ursprung und Princip aus dem Gesichtspunkte eines vollständigen Wunders, d. h. als Durchbruch eines neuen, geistigen Schöpfungsprincips, als geheimnißvolle und vollendete Ineinsfassung von Gottheit und Menschheit aufgefaßt werde. Und dagegen haben hin und wieder selbst geistvolle und dem Christenthume sonst nicht abgeneigte Männer gefehlt, indem sie das Wunder nur in eine solche mehr äußerliche Beziehung zu demselben gesetzt haben. So sagt auch Lessing, obwohl er die historische Wahrscheinlichkeit der Wunder zugesteht: „Die Wunder, die Christus und seine Jünger gethan, wären nur das Gerüst und nicht der Bau der Religion gewesen. Das Gerüst würde abgerissen, sobald der Bau vollendet sei, und Den müsse der Bau wenig interessiren, der seine Vortrefflichkeit nur aus dem abgerissenen Gerüste beweisen zu dürfen glaube, weil die alten Baurechnungen vermuthen lassen, daß ein eben so großer Meister zu dem Gerüste müsse gehört haben, als zu dem Bau selbst." Allein, das ist eine Vorstellung vom Verhältniß des Wunders zur christlichen Religion, worin sich dem scharfsinnigen Manne Wahres und Falsches wunderlich vermischt hat. Es ist richtig, daß wir nicht um der Wunder willen, sofern wir von ihnen nur noch historische Zeugnisse besitzen, an Jesum als Christ glauben, sondern wir, die wir jetzt leben, glauben an Ihn, weil wir bei Ihm unsern Frieden finden, weil sich in seinem Bilde und Geiste des Vaters Gnade und Herrlichkeit offenbart. Aber, indem wir Ihn anschauen als das zusammen-

fassende Haupt seiner Gemeinde, als den heiligen Quellpunkt des neuen Lebens der Menschheit, setzen wir dabei sein Wunderwesen immer schon mit voraus; denn wir können Jesum Christum als diesen Urheber und Erhalter der vollendeten Schöpfung im Gebiet des geistigen Lebens gar nicht denken, wenn wir ihn nicht zugleich anerkennen als den Verwirklicher des göttlichen Ebenbildes auf Erden, den Gott selber durch die Auferweckung vom Tode als den Heiland und Christ bestätigt hat. Das Wunder verhält sich demnach gar nicht so äußerlich zum christlichen Glauben, wie das Gerüste zu einem Gebäude; sondern das Wunder ist die fortdauernde Substanz und der specifische Charakter der absoluten Religion, denn diese ist eine Macht, deren Wesen und Ursprung über die natürliche Subjectivität des sündigen Menschen unendlich hinausliegt, und die, nach ihrer Lauterkeit und Vollkommenheit, nur durch einen unmittelbaren Schöpfungsact realisirt werden konnte.

Um also das Christenthum nach seiner Harmonie mit Vernunft und Natur zu begreifen, kommt es auf den Nachweis an, daß die Idee, welche sich in Christi Wunderleben verwirklicht hat, sich auch a priori in der Vernunft selber erschauen läßt, und daß die Entwickelung der gesammten irdischen Schöpfung vom Anfang an, nach den thatsächlichen Zeugnissen aller Analogie und Erfahrung, einen Gang genommen habe, worin das Wunder einen nothwendigen Factor mit bildet, so daß die Stiftung des Christenthums sich als die Blüthe und Vollendung im Entwickelungsprocesse der Natur und Menschheit erkennen läßt.

Indessen handelt es sich zuvörderst erst um die historische Wahrheit des Christenthums und seines wunderbaren Ursprungs. Lassen Sie mich darauf hier sofort näher eingehen.

Das Christenthum kündigt sich seit seinem ersten Auftreten durch alle Jahrhunderte als eine Stiftung an, die nach ihrem Wesen und Ursprunge ein Wunder gegen die gesammte irdische Natur und Geschichte bildet. Der christliche Glaube hält uns Christum vor als den Gottmenschen, der das Reich der sündigen Menschheit überragt, und alle Glieder des Leibes seiner Gemeinde nach sich ziehen will in die herrliche Gemeinschaft seines gottverklärten Wesens. Nun spricht für die Wahrheit und Göttlichkeit dieser wunderbaren Gestalt Christi,

des Trägers und Mittelpunktes unsers Glaubens, am unzweideutigsten und vernehmlichsten allerdings sein, bis auf die Gegenwart fortdauerndes, wunderbares Werk an und in der Menschheit. Dieses Werk ist Christi Brief an uns, worin er uns sein Wunderwesen als göttliche Kraft und Weisheit, nicht mit Dinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht in steinernen Tafeln, sondern in den lebendigen Tafeln unsers Herzens geschrieben (2 Corinth. 3, 3.), enthüllt hat. Auf diese Schrift Gottes an die Menschheit, die allen evangelischen und apostolischen Schriften vorausgeht, und wovon diese nur der erste, frischeste und ungetrübteste Ausdruck sind, haben sich auch die ältesten Väter unserer Kirche immer am liebsten berufen. Schon Irenäus sagte in diesem Sinne, „daß viele barbarische Völker an Christum glauben, indem sie ohne Papier und Dinte die beseligende Lehre durch den Geist in ihre Herzen geschrieben haben." Und in der That, wenn wir sehen, wie es noch täglich das Werk Christi ist, unter allen Völkern der Erde sein Reich zu erbauen und zu erhalten; wie er noch täglich durch den Glauben an ihn aus unruhigen, verworfenen Sündern stille, selige Kinder Gottes macht; wenn wir sehen, wie das Christenthum noch immer dasteht als jener, aus kleinem Senfkorn hervorgesprossene Himmelsbaum, in dessen Schatten schon so viele Völker der Erde Erquickung gefunden haben vor des Lebens Hitze und des Todes bittern Pfeilen, — als ein Gewächs, das, so oft man es auch mit der Wurzel auszureißen suchte, in stets verjüngter Gotteskraft überall neu und herrlich wieder aus seinem unvergänglichen Saamen hervorbrach und allen Gewalten der Welt und des Verderbens Trotz bot: wenn wir, sag ich, das gewahren, so finden wir uns immer unwillkürlich zu dem Schlusse getrieben, daß ein Glaube von solcher göttlichen Kraft auch unmittelbar von Gott selber gegeben sein müsse, und daß Der, welcher ihn gestiftet hat, und welcher sich in demselben als unsern Führer zum Vater darbietet, das Wesen des Vaters in sich selber auf die vollkommenste Weise abgespiegelt habe.

Allein, Vieles würde uns doch fehlen in dem Bilde, welches wir uns auf Grundlage des christlichen Erlösungsbewußtseins von Christo, unserm Herrn, unwillkürlich entwerfen; ja von manchen Zügen könnten wir nicht wissen, ob wir sie ihm nicht aus unserer sündhaften und

irrthümlichen Seele bloß andichteten, wenn wir, die wir ihn selbst nicht im Fleisch geschauet haben, nicht einen entsprechenden Ersatz dafür fänden in dem lebenvollen Bilde seiner Persönlichkeit, das uns die neutestamentlichen Schriften, und insbesondere unsere vier Evangelien überliefert haben. Schauen wir aber dieses evangelische Gemälde mit sinnigem Gemüthe an, so erkennen wir darin, wie in einem klaren Spiegel, das Angesicht des vollendeten Gottes- und Menschensohns, und sämmtliche Zeugnisse der apostolischen Urzeit über das Leben, Leiden, Sterben und die Auferstehung Christi beleben in unserm Herzen und Geist die Überzeugung, daß Jesus Christus der einzige Heiland des menschlichen Geschlechts sei, der die Reben an seinem Weinstocke mit dem Saft und Leben der himmlischen Welt durchdringe.

Nun gehören aber diese Zeugnisse nach ihrem Entstehen der Vergangenheit an; wir glauben an ihre Ächtheit und Wahrhaftigkeit, nicht allein um ihres Einklanges willen mit dem innersten Bedürfnisse und Sehnen unsers inwendigen Menschen; denn bei dieser Übereinstimmung wären wir noch nicht sicher, ob das Evangelium von Christo nicht etwa bloße Dichtung sei, gleich andern vorgeblichen Thatsachen, die an sich selbst keine Realität haben, sondern nur im Elemente der Phantasie existiren. Um an die Thatsachen des Evangeliums als an objective Realitäten der Geschichte zu glauben, müssen die Berichte und Erzählungen von denselben sich vor dem Bewußtsein des geschichtlichen Zusammenhangs aller großen menschheitlichen Ereignisse bewähren, müssen sie der historischen Kritik Stand halten.

Das ist es nun aber eben, was die Kritik der modernen Ungläubigen leugnet. Gerade auf historischem Gebiete hat der moderne Unglaube eine Kraft zu entwickeln versucht, die dem Christenthum gefährlicher zu werden scheint, als alle metaphysischen Einwürfe der Zweifelsucht.

Der Unglaube hat seinen nächsten Grund immer in der Trägheit des, durch die Sünde geknechteten, inneren Menschen, und in dem Widerstreben des Fleisches gegen die Wesenheit des Unendlichen und gegen die Offenbarung einer höhern Geisterwelt. Darum ist es das Interesse des Unglaubens, vor allem die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo als eine nichtige darzustellen.

Denn, wenn der göttliche Geiſt des Evangeliums zwar dem inwendigen, nach ſeinem Bilde geſchaffenen Menſchen alle Herrlichkeit und Fülle des ewigen Lebens verheißt, indem er ſich nach ſeinem innerſten Weſen als Barmherzigkeit und Gnade in Chriſto offenbart, ſo hält er doch dem fleiſchlichen Sinn zugleich auch das Kreuz und die Verdammniß vor, und ladet auf ſolche Seelen, welche ſich den Forderungen des Glaubens nicht in hingebendem Gehorſam unterwerfen, eine ſchwere Verantwortung. Darum iſt das Wort vom Kreuze allen denen, welche ihr höchſtes Gut in die Wirklichkeit der endlichen Welt ſetzen, und demnach eine höhere Wirklichkeit, welche jener empiriſchen das Gericht ankündigt, nicht anerkennen mögen, von jeher ein Ärgerniß geweſen, und ſie haben Alles aufgeboten, daſſelbe zugleich als eine Thorheit erſcheinen zu laſſen. Und ſo hat ſich nach und nach ein Angriffsverfahren gegen die hiſtoriſche Baſis des Chriſtenthums ausgebildet, das, unter dem Titel der **modernen Kritik**, darauf ausgeht, die evangeliſchen und apoſtoliſchen Zeugniſſe von Chriſto und ſeinem Wunderweſen, und eben damit das hiſtoriſche Fundament der gläubigen Kirche vollſtändig zu erſchüttern und aus dem Wege zu räumen.

Iſt nun das Chriſtenthum göttliche Wahrheit, ſo muß es ſich auch ſolchen Angriffen gegenüber zu bewähren die Kraft haben. Beruhen die hiſtoriſchen Zeugniſſe von Chriſto auf lebendiger, wahrhaftiger Erfahrung, auf unmittelbarer Anſchauung gewiſſenhafter Zeugen, ſo müſſen ſie auch aus jeder Feuerprobe der Kritik nur um ſo beglaubigter und ſiegreicher hervorgehen.

Und ſo iſt es, mein Freund, und daß es ſo iſt, das hoffe ich Ihnen durch eine kurze Charakteriſtik des Kampfes der hiſtoriſchen Seite des Chriſtenthums mit dem Unglauben der modernen Kritik einleuchtend zu machen. Ich denke Sie auf dieſem Wege zu überzeugen, daß der Zweifel an der Wahrheit und hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit des Evangeliums ſich ſelbſt im Verlauf ſeiner Entwickelung immer wieder aufhebt, indem er die Vorausſetzungen und Grundſätze, mit denen er die evangeliſchen Zeugniſſe in dem einen Stadium ſeines Verlaufs bedroht, in einem andern Stadium ſelbſt wieder aufzugeben, und für andre, die

er dann in einer dritten und vierten Entwickelungsphase ebenfalls wieder fahren lassen muß, einzutauschen sich genöthigt findet.

Der widerchristliche Geist des Unglaubens hat in der Gestalt der negativen Kritik seit seinem Auftreten auf dem Boden des deutschen Protestantismus in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bis jetzt bereits drei verschiedene Phasen durchlaufen, und scheint gegenwärtig in der vierten zu culminiren. Die erste Phase bezeichnet der Wolfenbüttler Fragmentist mit seiner Behauptung, daß die evangelische Geschichte auf absichtlicher, unter den Aposteln durch Übereinkunft bewerkstelligter Erdichtung beruhe. Dieser erste Angriff ging schnell vorüber; ihm folgte, als zweite Phase der negativen Kritik, die Reaction des gemeinen Verstandes gegen das historische Fundament des christlichen Wunderwesens in der Gestalt des alten Rationalismus mit seiner Sucht, die Wundererzählungen durch künstliche Exegese hinwegzuschaffen und in natürliche Facta zu verwandeln. Als das Wunder auch diesem Angriffe nicht weichen wollte, da erhob sich drittens die mythische Hypothese, welche ihre Vollendung in David Strauß gewann. Aber auch in dieser Gestalt konnte sich der Zweifel nicht behaupten, und so trat er endlich viertens in das gegenwärtige Stadium, wo er die Ansicht durchzuführen sucht, daß unsre evangelische Geschichte ein Erzeugniß absichtlicher Tendenzschriftstellerei aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt sei.

Der Kreislauf der kritischen Verneinungen scheint sich so, in dem gegenwärtigen Stadium, in der Weise vollendet zu haben, daß er wieder in seine ersten Anfänge zurückkehrt, indem die Behauptung der heutigen Kritik des Widerchristes, wonach die Evangelien und sämmtliche neutestamentliche Schriften, mit Ausnahme der Offenbarung Johannis und einiger Briefe des Apostel Paulus, untergeschobene Machwerke des zweiten Jahrhunderts sein sollen, ziemlich gleich kommt der frechen Hypothese des Wolfenbüttler Ungenannten: daß die evangelische Geschichte auf lügenhafter Erfindung beruhe. Der Unterschied ist nur der, daß der Fragmentist die Apostel selbst zu bewußten Lügnern stempelte, während die neueste Kritik die Vollendung dieser Lügenschöpfung um anderthalbhundert Jahre später setzt, indem sie dagegen die unmittelbaren

Jünger Christi für bornirte Judenchristen, für Ebioniten, erklärt, welche solcher freien Gestaltung und Umbildung des urchristlichen Stoffes, wie unsere jetzigen Evangelien sie darbieten sollen, gar nicht fähig waren.

Der geschichtliche Verlauf der negativen Kritik zeigt uns somit, wie eine Erfindung und ein System des widerchristlichen Geistes nach dem andern zu Grunde geht, während der Glaube an die geschichtliche Thatsächlichkeit des Evangeliums immer neue Siege feiert. Und eben darin liegt schon eine Hindeutung auf das Schicksal, welches auch die modernste Kritik zu gewärtigen hat. Lassen Sie mich mit einigen Zügen die Eigenthümlichkeit und den Verlauf der drei ersten Gestalten der christfeindlichen Kritik in meinen nächsten Briefen vor Ihnen vorüberführen. Dann will ich in den folgenden auch die krampfhafte Unnatur der vierten Gestalt ein wenig näher beleuchten, damit Sie erkennen, wie auch für diese Geburt des sophistischen und lügnerischen Unglaubens die Füße derer schon auf der Schwelle harren, welche ihren Leichnam zu begraben kommen (Apost. Gesch. 5, 9.).

Zwölfter Brief.

Die erste Entwickelungsphase der negativen Kritik auf deutschem Boden trat ein mit der Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente durch Lessing seit dem Jahre 1774. Damit begann derselbe Sturm des deistischen Verstandes gegen die historische Grundlage des christlichen Glaubens in Deutschland, der in England schon ein Jahrhundert früher ausgebrochen, und durch David Hume in den allgemeinsten Scepticismus ausgeschlagen war.

Der Urheber der Fragmente war nicht, wie man zuerst vermuthete, Lessing, sondern, wie jetzt allgemein fest steht, der Hamburger Professor Herrmann Samuel Reimarus, einer der gefeiertsten Begründer der deistischen Denkweise unserer religiösen Aufklärungsperiode, dessen Werk über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, das im Jahre 1772 in einer vierten verbesserten und stark vermehrten Auflage erschien, den Glauben an Gott und die Unsterblich-

keit der Seele, dem französischen Materialismus gegenüber, auf eine teleologische Betrachtung der natürlichen Dinge zu gründen suchte. Der Verfasser der Fragmente stand also noch auf einem Standpunkte, dem es um die Aufrechthaltung des Glaubens an einen persönlichen, von der Welt unterschiedenen Gott vollkommener Ernst war, und sein Werk über die „vornehmsten Wahrheiten," wie auch seine Schrift über die Kunsttriebe der Thiere, dringt nicht selten mit Geist und viel Scharfsinn in die, der Natur innerlich zu Grunde liegende, göttliche Weisheit und Gedankenfülle ein.

Zugleich hatte sich aber auch das seit dem Erwachen des Studiums der Naturwissenschaften allmählig entstandene Vorurtheil von starren und unlebendigen Naturgesetzen dem Kopfe dieses Mannes so despotisch eingeprägt, daß er von einer übernatürlichen Offenbarung, wie die heilige Schrift sie lehrt, nichts wissen wollte, und daher stellte er sich in seinem anonymen Werke, wovon Lessing die ersten Proben veröffentlichte, die Aufgabe, den Inhalt nicht nur des alten, sondern auch des neuen Testaments als einen solchen in's Licht zu setzen, welcher der göttlichen Weisheit und Güte durchaus nicht würdig und also nichts weiter als menschliche Erfindung sei.

Es ist die Tendenz der göttlichen Offenbarung in Christo, den ewigen Inhalt der Wahrheit bis in die Unmittelbarkeit der sinnlichen Wahrnehmung hinab zu bewegen und sich selbst bis in alle Schwächen der menschlichen Fassungskraft herabzulassen. Ungelehrte, irrthumsfähige Menschen waren die Werkzeuge und Gefäße, denen die Verkündigung der evangelischen Wahrheit anvertraut wurde, damit nicht Menschenwitz und die bestechende Kunst menschlicher Rede und Weisheit, sondern die einfache Kraft des Wortes vom Kreuze, und der innere Kern der göttlichen Offenbarung, der Grund des Glaubens der Welt werde. Schlichte, einfältige Zeugen haben uns, was sie von Christo erschauten und erkundigten, in schmuckloser Rede, ohne kritische Prätension, ohne alle subjective Reflexion, wie sie der modernen Schriftstellerei eigen ist, überliefert, und jeder Einzelne giebt ohne vorangegangene Verabredung mit dem Andern seine Selbsterlebnisse, oder die Überlieferungen aus zweiter und dritter Hand wieder, wie sie sich ihm eben dargeboten hatten. So konnte es, bei der Verschiedenheit der Indivi-

dualität und des Standpunktes der verschiedenen mündlichen und schriftlichen Berichterstatter über die Geschichte Christi, nicht fehlen, daß sich einzelne Ungenauigkeiten, Anachronismen, Verwechselungen des Schauplatzes, Vermengungen dieser und jener Begebenheit und Personen, in die evangelische Gesammterzählung mit einschlichen, aus denen sich sehr leicht eine Menge Widersprüche der einzelnen Berichte untereinander herausdijudiciren lassen. Wenn nun für den tiefern Blick des gläubigen Betrachters diese Widersprüche gerade das Kriterium der Unbefangenheit und Absichtslosigkeit der evangelischen Überlieferung bilden, so sind sie dagegen für den Unglauben die willkommnen Anknüpfungspunkte, an die sich die negative Kritik klammert, und der Unglaube geht recht absichtlich darauf aus, solche Widersprüche in allen Punkten der evangelischen Geschichte nachzuweisen, und dieselben zur schärfsten Dissonanz zu steigern. Das ergiebigste Terrain für eine solche Jagd nach Widersprüchen bieten nun bekanntlich die Berichte über die Auferstehungsgeschichte Jesu dar, und diese hat daher auch der Fragmentist zum hauptsächlichsten Gegenstande seiner Angriffe gemacht.

Es ist das fünfte Fragment, das der Ungenannte der Betrachtung über die Auferstehungsgeschichte gewidmet hat; und die bekannten zehn Widersprüche, welche er hier herauswittert, führen ihn zu dem Schlusse, daß eine solche, vielfältig dissonirende Erzählung von einer Sache, von niemand anders kommen könne, als von Leuten, die sich zwar in der Hauptsache beredet, was sie sagen wollten, aber die kleinern Nebenumstände unter sich zu bestimmen vergessen hätten; weshalb denn ein jeder nach seiner Einbildungskraft und seinem Gutdünken dieselben für sich hinzugedichtet haben soll.

Das Resultat, was der Fragmentist herausklaubt, ist bekanntlich, daß die Jünger den Leichnam Jesu bei der Nacht gestohlen, und dann für ihre besondern Zwecke die Nachricht in der Welt zu verbreiten gesucht hätten, als ob Jesus vom Tode auferstanden sei. Daß nun aber die Auferstehungsgeschichte auf einer absichtlichen Erdichtung beruhe, ist, nach dem Fragmentisten, auch abgesehen von den darin vorkommenden Widersprüchen, schon dadurch vollkommen ausgemacht, daß sich Jesus nicht ein einziges Mal nach seiner Auferstehung im Tempel, vor dem Volke, und vor dem hohen Rathe zu Jerusalem sichtbar, hörbar, tast-

bar gemacht habe. „Gewiß," ruft er aus, „wenn wir auch keinen weitern Anstoß bei der Auferstehung Jesu hätten, so wäre dieser einzige, daß er sich nicht öffentlich sehen lassen, allein genug, alle Glaubwürdigkeit davon über den Haufen zu werfen, weil es sich in Ewigkeit nicht mit dem Zwecke, warum Jesus soll in die Welt gekommen sein, zusammenreimen läßt. Es ist Thorheit, über den Unglauben der Menschen klagen und seufzen, wenn man ihnen die Überführung nicht geben kann, welche die Sache selbst nach gesunder Vernunft nothwendig erheischet."

Sie werden nicht erwarten, mein Freund, daß ich Ihnen erst näher nachweise, wie diese Forderung des Fragmentisten geradezu auf Verkennung der innerlichen Wesenheit des Glaubens beruht. Als ob Jesus Christus nach seiner verklärten Gestalt sich denen hätte offenbaren können, die ihr Herz gegen ihn verhärtet hatten! Als ob die himmlische Welt nicht unter dem Gesetze einer höhern Freiheit stände, welches allem äußerlichen Zwang und Schaugepränge widerstrebt!

Was aber die Widersprüche anlangt, welche dem Fragmentisten zu den Prämissen seiner scheptischen Schlüsse dienen, so ist es einmal nicht so schlimm damit bestellt, wie er dem Leser glauben machen will, wie dies sehr gründlich schon von Johann David Michaelis gegen des „Ungenannten" Behandlungsweise der Auferstehungsgeschichte nachgewiesen wurde. Sodann aber hat auf die Trüglichkeit solcher Folgerungen aus historischen Widersprüchen vor Allen Lessing sehr schlagend hingewiesen, und das Erschöpfende auf classische Weise darüber bemerkt. Lessing gab dem Fragmentisten seinen Vordersatz zu, weil er sich mit der künstlichen und unnatürlichen Evangelienharmonistik des orthodoxen Systems seiner Zeit bei seinem lautern Wahrheitssinne nicht vertragen konnte; aber Lessing leugnete die Folge. „Wer hat," schreibt er in seiner Duplik vom Jahr 1778, „wer hat je in der Profangeschichte die nämliche Forderung sich erlaubt? Wenn Livius und Polybius und Dionysius und Tacitus über dieselbe Ereignung, etwa eben dasselbe Treffen, eben dieselbe Belagerung, jeder mit so verschiedenen Umständen erzählt, daß die Umstände des Einen die Umstände des Andern völlig Lügen strafen: hat man darum jemals die Ereignung selbst, in welcher sie übereinstimmen, geleugnet?"

So Leſſing, und ſpäterhin hat Zander in ſeiner (1828 erſchienenen) Schrift über den Heereszug Hannibal's über die Alpen, nachgewieſen, wie zwiſchen den Berichten des Polybius und Livius in dieſer Beziehung wirklich die größten Differenzen ſtattfinden, obwohl beide Schriftſteller die genauſten Erkundigungen über die Thatſachen, ſelbſt bei noch lebenden Augenzeugen, oder bei den glaubwürdigſten ſchriftlichen Berichterſtattern, eingezogen hatten. „Wenn nun Livius und Dionyſius und Polybius," fährt Leſſing fort, „ſo frank und edel von uns behandelt werden, daß wir ſie nicht um jede Sylbe auf die Folter ſpannen, warum denn nicht auch Matthäus und Markus und Lucas und Johannes? Sollte man ſich nicht erſt erkundigt haben, ob in dem ganzen, weiten Umfang der Geſchichte ein einziges Exempel anzutreffen, daß irgend eine Begebenheit von Mehreren, die weder aus einer gemeinſamen Quelle geſchöpft, noch ſich Einer nach dem Andern gerichtet, wenn ſie in ein ähnliches Detail kleiner Umſtände gehen wollten, als womit wir die Auferſtehungsgeſchichte ausgeſchmückt finden, ohne die offenbarſten, unauflöslichſten Widerſprüche erzählt worden? Ich biete aller Welt Trotz, mir ein einziges ſolches Exempel zu zeigen. Ich bin von der Unmöglichkeit eines ſolchen Exempels ebenſo überzeugt, als von meinem eigenen Daſein. Wenn ſich nun in der ganzen unendlichen Weltgeſchichte ein ſolches Exempel nie gefunden hat, nie finden wird, nie finden kann: warum verlangt man denn, daß uns gerade die Evangeliſten ſollten dies Exempel geliefert haben?" — Wie Leſſing, ſo traten auch andere Männer von Gewicht, und zwar nicht nur orthodoxe Theologen, ſondern ſelbſt ſolche, welche dem deiſtiſchen Princip der Aufklärungsperiode huldigten, der Conſequenzmacherei des Ungenannten mit feſter Haltung entgegen. So ging denn der erſte Sturm auf das hiſtoriſche Feſtungswerk des chriſtlichen Glaubens ohne alle Gefährdung des letztern bei den Beſonnenen bald vorüber.

Indeſſen ſtanden die meiſten von denen, die den Angriff des Ungenannten mit abwehren halfen, mit demſelben auf einem Boden, auf dem Boden der verſtändigen Weltanſchauung und theilten mit ihm denſelben Aberglauben an die abſolute Unabänderlichkeit der endlichen Naturgeſetze, wie derſelbe ſeit den Anfängen der modernen Naturfor-

schung Mode geworden war. Wenn diese Theologen daher zwar die äußerliche Thatsächlichkeit des Christenthums historisch zu gewahren suchten, so stimmten sie doch in ihrer Abneigung gegen das Wunderbare und Übernatürliche in den evangelischen Berichten mit dem Fragmentisten vollkommen überein. Nur suchten sie sich der übernatürlichen Bedeutung und des unmittelbar göttlichen Gehalts der Evangelien auf andre Weise zu entledigen, als Jener. — Sie nahmen zu einer derartigen naturalistischen Erklärungsweise, deren Wesen ich Ihnen schon im vierten Briefe geschildert habe, ihre Zuflucht, und so begann bald nach dem Fragmentisten:

Die zweite Entwickelungsphase der negativen Kritik im Kampf mit dem geschichtlichen Wunderwesen des Christenthums.

Das Ziel dieses kritischen Rationalismus bestand darin, daß man durch allerlei sophistische Künste einer naturalistisch gesonnenen Hermeneutik die biblischen Wundereignisse sämmtlich in natürliche Begebenheiten umzusetzen suchte. Während der berühmte Literarhistoriker und universell gebildete Göttinger Theologe Eichhorn sich mit dieser natürlichen Erklärungsweise mehr auf das alte Testament beschränkte, suchte der Heidelberger Paulus, in seinem, seit dem Beginn dieses Jahrhunderts nach und nach publicirten Evangeliencommentare, den Wundern des neuen Testaments zu Leibe zu gehen. Vor ihm hatte auch schon der berüchtigte Bahrdt, in seinen Briefen über die Bibel im Volkstone, seit 1782, diesen Weg angebahnt. Aber nachdem nun Paulus jene breite und wohlgepflasterte Heerstraße für den Einzug der ordinärsten Natürlichkeiten, sowie für allerlei physikalische und medicinische Handgriffe und Pfiffigkeiten angelegt hatte, da drängte sich bald ein großer Troß von volksthümlichen Aufklärern nach dieser Richtung hin, und bei Vielen galt Venturini's großer Prophet von Nazareth für ein Glaubensobject, das man sich viel lieber gefallen ließ, als den Auferstandenen, der da verkündiget wird als ein Richter der Lebendigen und der Todten.

Das Ergebniß der Paulus'schen Auslegekunst des neuen Testaments war, daß die Evangelisten und Apostel im Grunde nur ganz natürliche Ereignisse aus dem Leben Jesu mittheilen gewollt, daß sie nur aus Unkunde der nähern Umstände, und in Folge einer gewissen opti-

ſchen Selbſttäuſchung, ihren Erzählungen den Anſtrich des Wunderbaren gegeben hätten. Der ganze Inhalt der evangeliſchen Geſchichte reducirte ſich ſo auf die ganz natürliche Thatſache, daß Jeſus als ein tugendhafter und weiſer Menſch, der nicht ohne bedeutende und nützliche Geſchicklichkeit und pſychologiſchen Tiefblick geweſen, durch merkwürdige Glücksfälle bei ſeinen Thaten der Freundlichkeit und Menſchenliebe in den Schein gekommen, als ob er in einem unmittelbaren Zuſammenhange mit der Gottheit geſtanden habe.

Die Nachwirkungen dieſer, auf der Hand liegenden Verdrehungen des evangeliſchen Textes dauern in den Kreiſen der rationaliſtiſchen Aufklärung, wie Sie wiſſen, noch bis jetzt fort; obwohl ſie im Princip ſchon längſt überwunden ſind. Es war aber vorzüglich das berühmte „Leben Jeſu" von Strauß, welches dieſer natürlichen Wundererklärung, im Bewußtſein der heutigen Bildung, den letzten Credit nahm. Aber mit eben dieſem Werke von Strauß betrat die negative Kritik nun abermal ein neues Stadium ihres feindſeligen Angriffs auf die hiſtoriſche Seite des Chriſtenthums, indem man die evangeliſche Geſchichte von da an in die Dunſt- und Nebelgebilde des Mythus zu verflüchtigen ſuchte. Ich will bei der Charakteriſtik dieſer dritten Phaſe der negativen Kritik mich etwas länger verweilen, da ihr Glanz noch ſo manches Auge verzaubert hält.

Die erſte Ausgabe des „Leben Jeſu" von Strauß, erſchien im Jahre 1835, und nach weniger, als einem halben Decennium, hatte daſſelbe ſchon vier Umarbeitungen erlebt. So groß waren die Sympathien, die der mythiſche Geſichtspunkt, insbeſondere bei den aufgeklärten Nichttheologen, erweckte.

Schon gleichzeitig mit der Entwickelung der natürlichen Erklärungsweiſe, hatten einzelne Theologen, unter ihnen beſonders Eichhorn, den Begriff des Mythus, welcher, ſeit den Beſtrebungen des Göttinger Philologen Heine, auf dem Gebiete der ſagenhaften Anfänge der heidniſchen Geſchichtserzählung eine tiefere Einſicht in die Geneſis der orientaliſchen und antiken Religionen zu gewähren ſchien, auch auf die dunklern Partien der bibliſchen Geſchichten angewandt. In Bezug auf das alte Teſtament, worin ſo Vieles über den Horizont

des historischen Bewußtseins hinauszuliegen und sich im Dämmerlicht kindlicher Sagen zu verlieren scheint, konnte das Geltendmachen dieses Gesichtspunktes für ganz zuträglich, und durch den historischen Wahrheitsinstinkt selbst geboten angesehen werden. Und so war es denn auch ein, mit ganzer Seele um geschichtliche Wahrheitserkenntniß bemühter, theologischer Forscher, der edle und scharfsinnige de Wette, der das Bestreben, die Urgeschichte des hebräischen Volkes mythisch zu fassen, theologisch autorisirte. Mit größerer Schüchternheit wagte man sich mit diesen Versuchen an das neue Testament; und hier beschränkte man die mythische Auffassungsweise zunächst auf die Erzählungen der Kindheitsgeschichte und des wunderbaren Endes, welches durch die Himmelfahrt bezeichnet wird; so daß man, nach dem Ausdruck eines damaligen Recensenten von Greiling's Leben Jesu, durch das Prachtthor der Mythe in die evangelische Geschichte hinein und durch ein ähnliches wieder hinausfuhr, für das Dazwischenliegende aber mit den krummen und mühseligen Pfaden der natürlichen Erzählung sich begnügte.

Allein, wenn selbst im Glauben stehende Theologen, wie Schleiermacher und andere, welche an der höhern Dignität des Erlösers doch festhielten, wenn selbst die sich nicht entbrechen konnten, sogar auch in den Abschnitten des Evangeliums aus der öffentlichen Wirksamkeit Jesu hier und da Spuren sagenhafter und historisch zweifelhafter Erzählungen anzuerkennen, so ließ um so weniger der Unglaube auf sich warten mit dem Versuche, die ganze Geschichte des Herrn zu einem Erzeugnisse der halb bewußt, halb unbewußt und absichtslos dichtenden Sage zu verflüchtigen. Das mußte dem Unglauben um so leichter werden, seitdem derselbe durch die Schelling-Hegel'sche Philosophie eine metaphysische Unterlage gewonnen hatte, auf welcher das Christenthum nach seinem historischen Gehalte sich in ein bloßes Phantasiegebilde verwandelte. Was konnte die Geschichte Christi, die sich dem Glauben als thatsächlicher Ausdruck der vollendeten Vereinigung Gottes und der Menschheit in dem Leben und Wirken einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit darstellt, was konnte sie noch für einen Werth haben in einem Systeme, worin das Wesen der Persönlichkeit selbst nur von ganz endlicher und negativer Bedeutung ist? Das ist aber der Fall in der Schelling-Hegel'schen Philosophie, welche die Philosophie des Zeit-

geiſtes zu werden beſtimmt war. Nach der Grundanſchauung derſelben iſt es nicht der perſönliche Gott des Chriſtenthums, ſondern eine unperſönliche Weſenheit, nämlich die abſolute Idee, als der Proceß des, in die Sphäre des weltlichen Seins beſchloſſenen Subject-Objects, welches das Princip der Natur und des Geiſtes bildet. Eine Philoſophie aber, die den Glauben um den ſelbſtbewußten und perſönlichen Schöpfer des Himmels und der Erde betrogen hatte, die konnte auch von einer vollweſentlichen Offenbarung Gottes im Geiſt der Menſchheit nur noch im bildlichen Sinne reden; die konnte auch dem hiſtoriſchen Leben des Erlöſers der Menſchheit nur noch ſymboliſche und mythiſche Bedeutung zugeſtehen. Zwar machte ſie viel Redens von dem Chriſtenthum als der abſoluten Religion, in welcher Gott als Gottmenſch, als der Geiſt und das lebendige Selbſtbewußtſein der Verſöhnung des Endlichen und Unendlichen, und näher der Menſchheit und der Gottheit, offenbar geworden ſei. Allein, wenn die Verſöhnung zwiſchen Gott und den Menſchen nach dem chriſtlichen Glauben darin beſteht, daß die Gläubigen ſich als Glieder an dem Leibe der geiſtigen Gemeinſchaft, deſſen Haupt der auferſtandene Chriſtus iſt, in das väterliche Wohlgefallen Gottes aufgenommen, und zu einer unendlichen Fortdauer und perſönlichen Fortentwickelung im Reich der ewigen Gnade beſtimmt und erkoren fühlen, ſo hat die Verſöhnung im Geiſt dieſer pantheiſtiſchen Philoſophie nur den ganz inhaltsleeren Sinn, daß der Menſch, indem er den Geiſt der Menſchheit als die höchſte Blüthe des Weltproceſſes erkennt, ſich bewußt iſt, wie es für das Ich, welches ſich als das Selbſtbewußtſein des Abſoluten ergreift, kein Jenſeits, weder in der Geſtalt des perſönlichen Gottes, noch in der Form eines Lebens nach dem Tode, mehr gibt, wie vielmehr alle Geheimniſſe des Seins im Focus des diesſeitigen Selbſtbewußtſeins beſchloſſen und enthüllt liegen.

Hiernach iſt denn die chriſtliche Religion, vom Standpunkte dieſer Philoſophie aus, nur der erſte dämmernde Anbruch des vollen Tages der Selbſtgewißheit, in deſſen reinem Gedankenlichte Himmel und Hölle und Gott und Chriſtus zu Traumbildern eines vergangenen Standpunktes des menſchlichen Selbſtbewußtſeins herabſinken. Die Philoſophie begreift die Religion als untergeordnetes Moment des Bewußtſeins in ſich; ſie erkennt ihren Ausſprüchen und Anſchauungen vom

Wesen Gottes und der Bestimmung des Menschen nur den Werth sinnbildlicher *Vorstellungen*, von uneigentlicher Bedeutung, zu, während nur sie selbst der absoluten Wahrheit in der Form des adäquaten Wissens mächtig zu sein behauptet. Mehr als eine solche sinnliche Vorstellung von nur symbolischem Werth ist vom Standpunkte der Philosophie auch die Anschauung von Christo, als dem geschichtlich erschienenen Gottmenschen, nicht. Ja, da nach der Voraussetzung des absoluten Wissens der Grund und Ausgangspunkt des Weltprocesses eine unpersönliche Idee ist, so bleibt es geradezu undenkbar, daß sich dieselbe sollte jemals in einer menschlichen Persönlichkeit einen adäquaten und bleibenden Ausdruck gegeben haben. Vielmehr geht das Absolute in der Gestalt des menschlichen Geistes über jedes persönliche Ich immer wieder processirend hinaus, und nimmt alle individuellen Geister als vergängliche Durchgangspunkte seines endlosen Individualisationsdranges in den Äther seines unpersönlichen Denkens zurück. Daher kann es diese Philosophie nicht zugeben, daß *Christus* als eine wirkliche Person der bleibende Mittelpunkt der Menschheit geworden sei, worin Gott seine Offenbarung an die Menschheit vollendet habe. Auch bedarf die Menschheit eines solchen persönlichen Erlösers nicht, um das Bewußtsein ihrer Versöhnung mit Gott zu erlangen. Denn diese Versöhnung des Endlichen und Unendlichen vollbringt sich als nothwendiger Proceß durch sich selbst in der Entwickelungsgeschichte jedes Selbstbewußtseins, das nur den Muth hat, von seiner Particularität, im frischen Gefühl der Thatkraft, zu abstrahiren; aus der Sünde nichts zu machen, oder dieselbe, wie *Hegel* selbst sich einmal ausdrückt, „als *Lumperei* zu betrachten," und sich so zu dem Gedanken zu erheben, daß jedes Ich, sofern es nur eine beschränkte und eben darum mit der Sünde, d. h. mit der Negativität des Endlichen, behaftete Darstellung des absoluten Geistes ist, seine Ergänzung und Versöhnung von selbst in der Totalität des Weltgeistes als des Inbegriffes sämmtlicher stets entstehenden und wieder vergehenden Iche findet. Die Furcht und Angst vor den ewigen Folgen der Sünde ist, auf diesem Standpunkte, eine thörichte Selbstquälerei des eiteln Subjects, das nicht von sich los kann, und sich gern als Infarctus im Processe des absoluten Geistes fixiren möchte, da doch das Absolute jedes Ich, als eine Negation seiner all-

gemeinen Wesenheit, durch den Tod, als die Negation der Negation, nothwendig wieder aufhebt, um sich in neuen Individualisationen zu incarniren.

Das ist der eigentliche unverhüllte Sinn des modernen Pantheismus, wie derselbe dialectisch von Hegel systematisirt worden ist. Nur durch eine wunderliche Selbsttäuschung, die hier und da in einzelnen Köpfen noch jetzt nachspukt, konnten christlich gesonnene Männer, wie Daub, Marheinecke, und vor Allen der fromme und sinnige Göschel, sich allen Ernstes bereden, als ob mit dieser Philosophie des absoluten Wissens der historische Inhalt des Glaubens an Christum bestehen könne.

Und doch hatten die beiden Meister und Begründer des modernen Pantheismus ihre Geringschätzung gegen das historische Christenthum, und ihre Ansicht von dem mythischen Charakter des Evangeliums, öfter unzweideutig genug an den Tag gelegt. Schon am Anfange des Jahrhunderts, in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, hatte Schelling das Wesen des Christenthums in eine Idee verflüchtigt, welche mit dem historischen Christenthum noch wenig gemein hatte. Ebenso urtheilte er über die Evangelien mit großer Geringschätzung. Sie wären, meint er, nur eine besondere und noch dazu unvollkommene Erscheinung des Christenthums; die Idee desselben sei nicht in diesen Büchern zu suchen.

In ähnlicher Weise sprach sich Hegel in seiner Religionsphilosophie darüber aus. Nach ihm ist es das Bewußtsein der Gemeinde, das den Übergang von dem bloßen Menschen, als welcher Christus auftrat, zum Gottmenschen, d. h. zur Anschauung, zum Bewußtsein, zur Gewißheit der Einheit und Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur gemacht hat. Der Glaube hat sich, wie Hegel zu verstehen giebt, nur zufällig an das Schicksal der historischen Persönlichkeit Christi geknüpft. Der objective Grund des Glaubens ist vielmehr der Proceß des absoluten Geistes selbst, vermöge dessen sich derselbe in jedem menschlichen Individuum bis in die Niedrigkeit der menschlichen Natur herabläßt, und selbst die Negativität des Todes über sich ergehen läßt, um als allgemeiner Geist der Menschheit zu erwachen. Seinen subjectiven Quellpunkt dagegen hatte, nach Hegel, der Glaube, wie er mit dem Christenthum

begann, in dem durch den Gang der Geschichte geweckten Bedürfnisse: die Erscheinung und Manifestation Gottes als des unendlichen Geistes in der Gestalt eines wirklichen Menschen zu fordern. Von dieser Forderung und Sehnsucht, die aus jenem Bedürfniß hervorging, ist so, nach Hegel, die Geschichte Christi als des Gottmenschen selbst erst producirt worden, und mithin ist es die christliche Urgemeine, die sich ihren Christus selbst geschaffen hat. Die Forderung der Philosophie ist nun dagegen, daß der zunächst noch mit der historischen Zufälligkeit behaftete Glaube zum Wissen werde, und dies Wissen von Christo als dem Gottmenschen ist dann, wie Baur in seiner Zusammenstellung der Hegel'schen Religionsphilosophie mit dem alten Gnosticismus im Sinne Hegel's sich richtig ausdrückt, „nichts anders, als das Wissen von der Wahrheit, daß der Mensch nur in seiner Allgemeinheit, d. h. nicht als endlicher Geist, sondern als verschwindendes Moment im Processe des Weltgeistes Wirklichkeit hat." Hiernach ist also Christus, sofern er als der Gottmensch vorgestellt wird, kein geschichtliches Individuum gewesen, sondern eine bloße Personification, wie etwa in demselben Sinne Platon den Eros als den Vermittler der menschlichen und göttlichen Natur personificirt hat. Sofern Jesus aber eine geschichtliche, wirkliche Persönlichkeit war, war er, nach der Consequenz dieser Philosophie, ein sündlicher, im Tode für immer gebliebener Mensch, wie wir Alle.

Sie sehen, mein Freund, der Boden für den mythischen Verflüchtigungsproceß unserer Evangelien war schon längst vor Strauß entdeckt und zum Theil schon angebaut worden. Ja, auch solche Theologen, welche das christliche Princip als ein geschichtliches im Allgemeinen festzuhalten suchten, hatten schon einzelne Partieen aus dem Leben Jesu als geschichtliche Thatsache ganz aufgegeben. Strauß aber führte nun diese mythische Verflüchtigung vom Standpunkte der Hegel'schen Philosophie aus auf principielle Weise durch alle Einzelheiten der evangelischen Geschichte hindurch, und das war es, wodurch sein Leben Jesu in der Geschichte der negativen Kritik so epochemachend wirkte, und die ganze theologische Welt für einen Moment außer Athem setzte.

Bewältigt vom Geist und der Autorität der modernen Philosophie des Unglaubens, hatte Strauß die Überzeugung gewonnen, daß eine

solche Persönlichkeit, wie der christliche Glaube sie in Jesu Christo verehrt, schlechthin undenkbar sei. Diese Undenkbarkeit wollte er nun noch weiter dadurch erhärten, daß er die evangelischen Berichte auch von ihrer historischen Seite her als unglaubwürdig aufzuweisen suchte. Sein Leben Jesu ist mit dieser Tendenz geschrieben, jeden Zug der evangelischen Geschichte als Erzeugniß einer, bald absichtslos dichtenden, bald bewußt reflectirenden, religiösen Sage erscheinen zu lassen. Um aber diese Verwandlung der Geschichte Christi in Mythengewebe zu bewerkstelligen, legt Strauß für seine Schlußfolgerungen zweierlei sich gegenseitig ergänzende Prämissen zu Grunde. Er sucht nämlich einerseits darzuthun, daß die meisten evangelischen Erzählungen unter sich selbst und mit anderweitigen Erzählungen im Widerspruch stehen, und zieht daraus den Schluß, daß sie nicht auf geschichtliche Geltung Anspruch machen können. Andererseits aber, und das ist die Hauptsache, behauptet er, daß das Ungeschichtliche eines Berichtes dadurch schon zur Evidenz komme, wenn derselbe uns eine Erscheinung oder Begebenheit melde, welche mit den bekannten und sonst überall geltenden Gesetzen des Geschehens sich nicht reimen lasse. Solche Begebenheiten sind nun alle von Christo erzählten Wunder und übernatürlichen Ereignisse. Sie sind also das sicherste Merkmal, daß alle unsere evangelischen Berichte, in denen sie vorkommen, auf keinem sichern, historischen Boden beruhen, sondern die Reflexe eines träumerisch gestimmten Zeitbewußtseins sind. Nach Strauß giebt es überhaupt kein historisches Bewußtsein ohne die Einsicht in die Unzerreißbarkeit der Kette endlicher Ursachen, d. h. in die Unmöglichkeit des Wunders. Das Wunder ist ihm identisch mit dem Undenkbaren, und der Klimax des Wunderbaren ist ihm zugleich eine Stufenreihe des Undenkbaren. Nun wimmelt aber die evangelische Erzählung von lauter Wunderberichten, ja, das ganze Leben Jesu erscheint als eine Verkettung von übernatürlichen Begebenheiten und Thaten. Daraus, und aus dem Vorhandensein von Widersprüchen der evangelischen Berichterstatter untereinander, zieht Strauß nun den Schluß, daß das Meiste in der evangelischen Geschichte nichts weiter als mythisches Gebilde sei.

Zwar erkennt er eine gewisse historische Grundlage des Lebens Jesu an. Aber dieses einfache historische Gerüst reducirt sich darauf,

„daß Jesus zu Nazareth aufgewachsen sei, vom Johannes sich habe taufen lassen, Jünger gesammelt, überall dem Pharisäismus sich entgegengestellt, und zum Messiasreich eingeladen habe, daß er aber am Ende dem Haß und Neid der pharisäischen Partei erlegen, und am Kreuz gestorben sei.“ Alles Übrige ist Sage und Mythengewebe, womit die fromme Reflexion und Phantasie der Gläubigen, im Laufe des ersten Jahrhunderts, dieses Gerüst, wie mit sinnvollen Gewinden, umkränzt haben.

Aber wie war es nur möglich, entgegnen Sie, daß sich solche Mythen so allgemein bilden, daß sie bei den Aposteln, Apostelschülern und Gemeinden Glauben finden konnten, daß sich so ein Christenthum gestaltete, das aus lauter Illusionen besteht? Nichts einfacher als das, antwortet Strauß. Christus hatte durch die Bedeutsamkeit seiner Erscheinung einen tiefen Eindruck auf die Gemüther seiner Schüler hinterlassen; sie hatten in ihm die Erscheinung des Messias begrüßt. Nun starb er plötzlich den Tod eines Verbrechers. Ein tiefer Schmerz mußte sich der jungen Gemeinde bemächtigen. Aber diese Gemeinde war durch die Erscheinung Jesu mit einer Masse neuer Ideen geschwängert worden; die unmittelbaren Schüler Jesu waren Orientalen, größtentheils ungelehrte Menschen, welche also jene Ideen nicht in der abstracten Form des Verstandes und Begriffs, sondern nur in der Gestalt von Bildern und Geschichten sich anzueignen und auszudrücken im Stande waren. Je herber nun der Schmerz und Unwille über den tragischen Tod ihres Meisters in ihre Seelen schnitt, um so kräftiger mußte auch der religiöse Fond ihres Gemüths, und das in demselben latente Bild ihres Herrn und Meisters, gegen den Gedanken, daß es mit Christo nun gar aus, daß es mit seinem Messiasthum nichts sei, reagiren. Das führte sie nothwendig in die Zustände von Entzückungen und Visionen; sie glaubten mit dem Getödteten in einen neuen Lebensrapport getreten zu sein; es bildete sich der Glaube an die Auferstehung Christi. — Galt ihnen aber Jesus einmal als der Überwinder des Todes, als der von Gott bestätigte und verherrlichte Messias, auf den die Väter gehofft hatten: was Wunder, wenn sich ihnen vor ihrer Phantasie nun auch die Geschichte seiner Vergangenheit immer mehr in magischen Schein auflöste; wenn sie in dem Bestreben, ihn vor der Welt als den

Messias darzustellen, und seine messianische Würde in der Art und Weise seines Lebens nachzuweisen, einen Zug des Wunderbaren nach dem andern in absichtsloser Dichtung hinzuthaten; wenn sie die wunderbaren Sagenkreise, welche sich schon um die Propheten und großen Männer des alten Testaments gebildet hatten, noch höher potenzirt auf ihn übertrugen, und ihn so zum Wunderfürsten der ganzen Menschheit ausmalten? So entstand im Verlauf des ersten Jahrhunderts eine Menge von Sagen und Mythen, von denen wir einen theilweisen Abdruck in unsern vier kanonischen Evangelien besitzen, während andre in andern Schriften, welche die Kirche späterhin als apokryphische Bücher ausschied, zusammengestellt wurden.

Es ist also Nichts mit der Geschichte des Wunderlebens Christi. Nicht Christus hat auf wunderbare Weise, und als der selbstbewußte Anfangspunkt einer neuen Schöpfung die christliche Gemeinde gestiftet, sondern dieser wunderbare Christus ist ein Phantasiegebilde des ersten aufgeregten Zustandes der christlichen Gemeinde. Diesem negativen Ergebniß der Kritik muß, nach Strauß, auch die Vernunft mit Nothwendigkeit beistimmen, denn „das ist ja gar nicht die Art, wie sich die Idee realisirt, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Mannichfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichthum auszuschütten." Statt eines Individuums muß also, nach Strauß, die Idee der Menschheit als das Subject der Prädicate gedacht werden, welches die Kirche Christo beilegt. „Die Menschheit ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters, der Natur und des Geistes; sie ist der Wunderthäter, sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur im Menschen, wie außer demselben, bemächtigt; sie ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwickelung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende: sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes, ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste hervorgeht. Durch

den Glauben an dieſen Chriſtus, namentlich an ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung, wird der Menſch vor Gott gerecht, d. h. durch die Belebung der Idee der Menſchheit in ſich wird auch der Einzelne des gottmenſchlichen Lebens der Gattung theilhaftig.

Dreizehnter Brief.

Ich habe Ihnen in meinem letzten Briefe das Reſultat der Strauß'ſchen Kritik, ſammt den Prämiſſen, auf denen es erbaut iſt, in raſchen Zügen zu vergegenwärtigen geſucht.

Mit welchem Jubel daſſelbe vom Unglauben zu ſeiner Zeit aufgenommen wurde, wird Ihnen ſelber noch wohl in der Erinnerung ſein. Man poſaunte damals in allen Zeitungen und Tagesblättern, welche ſich als Organe des modernen Unglaubens geberdeten, das Strauß'ſche Werk ſei vollkommen unwiderleglich; die ganze chriſtliche Religion und Theologie würde für ewig daran ſcheitern. Die Wirkung auf das gebildete Publikum, wo dieſe troſtloſen Ergebniſſe der Kritik ſelbſt nicht ſelten vom weiblichen Geſchlecht mit großem Beifall aufgenommen wurden, war bei dem Strauß'ſchen Werke nicht minder zerſtörend und beklagenswerth, wie weiland der Eindruck, den ſechzig Jahre früher die Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente hervorgebracht hatte, und der nach Semler's Schilderung zur Geringſchätzung und Verſpottung des Chriſtenthums, beſonders in den Kreiſen vieler jungen Gelehrten, ausſchlug, ja ſelbſt in den Herzen der Ungebildeten ein Echo fand.

Allein die von Strauß in eine große, nach der Meinung des Unglaubens unüberwindliche Schlachtlinie zuſammengeſtellten Streitkräfte aus alter und neuer Schule, konnten ſich in der alles verwitternden Atmoſphäre des kritiſchen Zeitgeiſtes nicht einmal ein volles Decennium behaupten, da waren ſie ſchon wieder in alle vier Winde zerſtoben. Und auch das half nichts, daß Strauß in immer neuen Streitſchriften und endlich durch ein letztes allgemeinſtes Aufgebot in ſeiner Dogmatik, eine Maſſe neuer Hülfsheere an ſich zog; denn ſeine ganze Angriffsmethode war bereits in der Mitte des letzten Jahrzehends veraltet. Und ſo geſchah es, als die Fahnen des Mythus ſehr bald von allen Seiten

wieder verlassen wurden, daß die Koryphäen des Unglaubens sich genöthigt sahen, auf ein neues Angriffsverfahren zu denken, während das christliche Glaubensbewußtsein den Rauch und Nebel der Kritik mit seinem stillen Glanze von Neuem durchbrach. Oder, waren es etwa nur die gläubigen Theologen, und aus den Laien die Pietisten und Mystiker, welche sich gegen die Strauß'schen Argumente absichtlich verhärtet hatten? O nein, mein Freund; sondern der Geist der Kritik selber ward an den Strauß'schen Voraussetzungen irre, und mußte eingestehen, daß die mythische Hypothese sich am eigenen Widerspruch verzehre. Ja, Strauß selber hatte der Macht der christlichen Apologetik, in der dritten Auflage seines Lebens Jesu, Zugeständnisse gemacht, die er späterhin gern wieder in Vergessenheit gebracht hätte. Seine Angriffe gegen das Johannes-Evangelium erschienen ihm selbst eine Zeitlang verfehlt und er nahm sie zum großen Theil zurück. Fast konnte man glauben, daß das Bild des geschichtlichen Erlösers, das dem Kritiker einst in den Tagen frommer Kindheit und während der ersten Zeit seines mystischen Verkehrs mit dem herrlichen Justinus Kerner und der Seherin von Prevost, in so hoher Glorie vorschwebte, von Neuem eine tiefere Macht über sein, vom Scepticismus des Verstandes unterdrücktes, poetisches und religiös empfängliches Gemüth erlangt habe. In seinen um jene Zeit erscheinenden „friedlichen Blättern" erklang eine Saite des Herzens dieses Mannes, die zu schönen Hoffnungen zu berechtigen schien. So stark war eine Wandlung zum Glauben bei ihm im Werden, daß selbst das Wunderbare im Leben des Erlösers ihm damals eine gewisse Anerkennung abnöthigte, und daß er sich fast bis zum Standpunkte der Schleiermacher'schen Christologie erhob, indem er die Erscheinung Christi darstellte und bekannte als „das Höchste, was die Menschheit in religiöser Beziehung kenne und zu denken vermöge." „Christus," schrieb er damals, „sei derjenige, ohne dessen Gegenwart im Gemüthe keine vollkommne Frömmigkeit möglich sei, denn Religion haben wollen ohne Christum sei nicht minder widersinnig, als sich der Poesie erfreuen wollen ohne Bezugnahme auf Homer, Shakespeare u. s. w., und dieser Christus," hieß es endlich, „sofern er unzertrennlich ist von der höchsten Gestaltung der Religion, ist ein historischer, kein mythischer, ein Individuum, kein bloßes Symbol."

Freilich nahm Strauß dieſe Zugeſtändniſſe bald darauf in der vierten Auflage ſeines Leben Jeſu und in ſeiner kritiſchen Bearbeitung der kirchlichen Dogmatik ſämmtlich wieder zurück. Aber er hatte doch durch ſein Schwanken verrathen, wie höchſt unſicher der Boden ſei, auf dem er ſein kritiſches Gebäude aufgerichtet hatte.

Es kann hier nicht meine Abſicht ſein, Ihnen die Nichtigkeit der Strauß'ſchen Kritik Punkt für Punkt nachzuweiſen. Dies iſt auch ſchon zu ſeiner Zeit von mehrern unſerer angeſehenſten Theologen in ſiegreicher und erſchöpfender Weiſe geſchehen, und ich mache Sie in dieſer Beziehung aufmerkſam beſonders auf die Gegenſchriften von Ullmann und Julius Müller, auf die gediegene Bearbeitung des Lebens Jeſu von unſerm großen und ehrwürdigen Kirchenhiſtoriker Neander, ſowie auch auf Tholuck's ſchönes und geiſtreiches Werk: „die Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jeſu von Strauß, für theologiſche und nichttheologiſche Leſer.“ Ich, für mein ſchwaches Theil, will Ihnen hier in der Kürze nur ein paar Hauptpunkte hervorheben, in denen die Haltloſigkeit des mythiſchen Princips ſich recht auffallend an den Tag legt.

Zuerſt ein Wort über die vielgerühmte Vorausſetzungsloſigkeit, von welcher Strauß bei ſeiner Bearbeitung des Lebens Jeſu ausgegangen zu ſein behauptet. Er rühmt ſich, in der Vorrede zur erſten Auflage, der innern Befreiung ſeines Gemüths und Denkens von gewiſſen religiöſen und dogmatiſchen Vorausſetzungen, worin er ſämmtliche chriſtliche Theologen befangen ſieht, und der er durch ſeine philoſophiſchen Studien ſchon früh theilhaftig geworden zu ſein ſich freut. Aber worin beſteht nun dieſe Vorausſetzungsloſigkeit? Sie giebt ſich bei näherem Licht als ein vollkommen ungerechtfertigtes, auf bloße Menſchenautorität hin überkommenes Vorurtheil zu erkennen. Es iſt das Vorurtheil, wonach ſich im Entwickelungsgange der Menſchheit Nichts ereigne, und im Verhältniſſe des Menſchen zur Natur Nichts vermöglichen kann, worin ſich eine höhere, über das enge Bereich der uns bekannten Naturgeſetze hinausragende Macht, worin ſich ein neuer, göttlicher Schöpfungsimpuls zu erkennen giebt; es iſt mit einem Wort, die unkritiſche und unphiloſophiſche Voreingenommenheit gegen das Wunder, woran die ganze

Strauß'sche Denkweise laborirt. Oder hat Strauß vielleicht auf hiſtoriſchem Wege dargethan, daß von ſämmtlichen Wundererzählungen im neuen Teſtament keine einzige vor der hiſtoriſchen Kritik Stich hält? Mit Nichten! Denn gerade die Wundererzählungen müſſen ihm das Kriterium und den Anhaltspunkt zur Verdächtigung einer erzählten Begebenheit hergeben, d. h. er ſetzt die hiſtoriſche Unwirklichkeit des Wunders von vorn herein voraus. Zwar provocirt er bei ſeiner Verdächtigung der Wunderberichte auch auf die Widerſprüche, welche ſich unter den verſchiedenen Relationen ergeben ſollen. Allein abgeſehen davon, daß dieſe Widerſprüche ſehr häufig nur ſcheinbar ſind, ſo iſt, im Bezug auf die in ihnen liegen ſollende Beweiskraft gegen die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit einer Erzählung, immer wieder an die ſchon erwähnte Bemerkung Leſſing's zu erinnern, daß es nirgends in der Geſchichte eine Auffaſſung der Begebenheiten von verſchiedenen Individuen und aus verſchiedenen Geſichtspunkten giebt, worin ſich nicht die beſtimmteſten Widerſprüche aufweiſen laſſen. So hat denn auch Strauß recht wohl gefühlt, daß die Differenzen der Berichte für den Schluß auf Mythen noch keinen hinreichend ſicheren Anhaltspunkt darbieten. Darum müſſen immer wieder die Wunder vor's Loch geſchoben werden, ſo oft die heilige Subſtanz der evangeliſchen Wahrheit unter dem kritiſchen Meſſer hinwegſchlüpft.

Aber ebenſowenig hat Strauß die Unhaltbarkeit des Wunders vom naturwiſſenſchaftlichen Standpunkte aus darzuthun vermocht. Was er in dieſer Hinſicht vorbringt, verräth nur, wie er vom Weſen und Zuſammenhange der Naturgeſetze kaum eine Ahnung, geſchweige denn eine auf empiriſche Thatſachen gegründete Anſchauung hat. Seine Behauptungen fußen hier auf derſelben Unkunde, wie die ſtarre und borurirte Naturanſchauung des Spinoza, wenn dieſer den Zweck in der Natur leugnet. „Die neuere Zeit," ſagt Strauß, „hat einer durch Jahrhunderte fortgeſetzten Reihe der mühſamſten Forſchungen die Einſicht zu danken, daß Alles in der Welt durch eine Kette von Urſachen und Wirkungen zuſammenhängt, welche keine Unterbrechung duldet." „Zwar," fügt er einlenkend hinzu, und hier ſcheint ihn das verhallende Echo einer tiefern Ahnung angeweht zu haben — „zwar die einzelnen Gegenſtände und Sphären der Welt, mit dem Verlauf ihrer Zuſtände und

Veränderungen, sind keineswegs so jedes in sich abgeschlossen, daß sie einer Einwirkung und Unterbrechung von Außen unzugänglich wären; sondern die Thätigkeiten des einen Naturgegenstandes oder Naturreichs greifen in die des andern über." „Aber," fährt er fort — und da beginnt nun das alte Spinozistische Vorurtheil sich seiner wieder zu bemeistern — „aber immer bildet doch die Gesammtheit endlicher Dinge einen größten Kreis, in welchem, abgesehen davon, daß er sein Dasein und Sosein einem Höhern verdankt, nichts Einzelnes mehr von Außen hereinkommen kann."

Sollten Sie es denken, mein Freund, daß dies in dem ganzen umfangreichen Werke von Strauß über das Leben Jesu, das einzige positive Argument sei, welches er gegen die Denkbarkeit des Wunders vorgebracht hat? — Ja, auf diese nichtssagende Argumentation hin, getraut er sich, sämmtliche Wunderberichte wie Seifenblasen zerplatzen zu lassen! Woher kennt er denn die Beschaffenheit und den Umfang, die Wirkungsweise und die Art des Ineinandergreifens der Kräfte und Gesetze des „größten Kreises" aller endlichen Dinge, um behaupten zu können, daß nirgends in demselben latente Kräfte wohnen, welche unter gewissen, uns unbekannten Bedingungen, oder nach höhern göttlichen Zwecken, oder epochenweise in die niederen Kreise zurückwirken, und die darin herrschenden Gesetze von höheren Principien aus modificiren? Und wenn die Schranken der endlichen Causalitätsverkettungen irgend eines Lebenskreises, z. B. die Schranken des Verhältnisses der menschlichen Wirksamkeit zur äußern Natur, nicht von Außen zu durchbrechen sind: wer hat denn bewiesen, daß das innere Princip einer Sphäre sich in jedem gegebenen Zeitmomente schon vollständig entwickelt habe, um nicht noch in neuen Schöpfungsevolutionen vollkommner und entwickelter hervortreten zu können? Freilich, wer das Wesen des Absoluten als diesen langweiligen Proceß des einförmigen Sichsetzens und Aufhebens vorstellt, worin das alte Spiel der Wiederholungen, was schon von Ewigkeit gewesen ist, in alle Ewigkeit, ohne Progression und Zweck, repetiren soll, der muß wohl alle tiefere Evolution des irdischen Lebensgeistes leugnen, der kann den Durchbruch eines völligeren Lebensgrundes nirgends zugeben, der muß alle Wirkungsweisen der Natur unter das todte Schema einer starren Gesetzmäßigkeit subsummiren,

deſſen Unterlage das blinde Werden als die Einheit von Sein und Nichts bildet. Aber dieſer, von der Schelling-Hegel'ſchen Philoſophie nur wieder aufgewärmte Kohl des verdorrten Spinozismus, welcher den Denker vor dem Denken, den Geſetzgeber über den Geſetzen, den Wald vor lauter Bäumen nicht ſieht, hat er nicht ſchon längſt das Gericht der Weltgeſchichte erfahren? Nicht bloß die tiefere Anſchauung der Natur, im Einklange mit dem einfachen, religiöſen Gefühl, hat immer von Neuem Proteſt eingelegt gegen dieſen falſchen Idealismus des abſoluten Wiſſens, der mit dem gröbſten Materialismus auf ein Ziel hinausläuft, ſondern auch die neuere Nach-Hegel'ſche Philoſophie hat mit wiſſenſchaftlicher Kritik den Pantheismus des Hegel'ſchen Syſtems principiell untergraben. Wer das leugnen will, bekundet nur, wie er auf dieſem Gebiete völlig desorientirt iſt, und die Leiſtungen von Krauſe, dem jüngern Fichte, Weiße, Trendelnburg, Ulrici u. A. nur vom Hörenſagen kennt.

Wenn Strauß dann weiter die a priori behauptete Undenkbarkeit des Wunders a posteriori an den einzelnen neuteſtamentlichen Wunderberichten nachzuweiſen ſucht, ſo iſt nicht zu verkennen, wie er eine bedeutende Stärke entfaltet in der Bekämpfung faſt ſämmtlicher modernen Verſuche, die Wunder aus myſtiſch oder philoſophiſch tingirten Gründen zu rechtfertigen. So hat er vor allen die von Olshauſen herbeigezogene, auf unklarem Denken beruhende Kategorie des beſchleunigten Naturproceſſes vollſtändig aufgerieben. Allein, wenn man fragt, worin denn die Undenkbarkeit eines beſtimmten Wundereregniſſes, z. B. der Heilung eines Blinden durch die höhere Macht des Erlöſers, die Auferweckung einzelner Todten durch ſeine göttliche Willenskraft, nun eigentlich beſtehen ſoll, ſo reducirt ſich die Antwort auf das oberflächliche Räſonnement, daß man ſolche Einwirkungen, beſonders diejenigen, welche einer ſchöpferiſchen Thätigkeit nahe kommen, von einem Menſchen ausgeübt, ſich nur ſehr ſchwer oder gar nicht vorſtellig machen könne. Damit iſt aber doch Nichts geſagt. Denn auch den Bildungshergang des organiſchen Lebens können wir uns bis in ſeine letzten Beziehungen zum Stoff und zum Lebensprincip hinab nicht vorſtellig machen. Ja, nicht einmal einen chemiſchen Proceß der unorganiſchen Natur vermögen wir uns nach ſeiner Geneſis zu veranſchauli-

chen, auch selbst dann nicht, wenn wir mit dem rohen Empirismus zu der platten Ansicht von starren Atomen unsre Zuflucht nehmen. Sondern wie aus zwei sogenannten einfachen Elementen, z. B. Natrium und Chlor, ein Drittes, z. B. unser Küchensalz, werden kann, worin die dasselbe zusammensetzenden Stoffe mit allen ihren Eigenschaften vollständig verschwunden sind, das ist für unsere Vorstellungskraft ein vollkommnes Räthsel, und wenn wir es denkbar machen sollen, wie es möglich sei, daß das weibliche Keimbläschen sich nach der völligsten Ähnlichkeit und dem ganz individuellen Typus des zeugenden Mannes gestaltet, obgleich die Spermatozoen die dotterartige Umhüllung desselben fast nur hauchartig und momentan streifen, ohne irgend welche chemische Verbindung mit ihm einzugehen, so steht uns der Verstand völlig still. Wer hier auf ein Naturgesetz provociren wollte, der würde gar nicht angeben können, aus welchen Momenten dasselbe bestehe und welche Analogie es mit den Processen und Causalitäten der unorganischen Natur habe. Wie nun? daß ein zartes, mikroscopisches Fädchen, wie das männliche Spermatozoon, ein ebenso zartes, mikroscopisches Zellchen, wie das in Dotter und Dotterhaut eingeschlossene, und jeder unmittelbaren Berührung unzugängliche Keimbläschen des weiblichen Individuums, zum Lebendigwerden und zur Gestaltung in die Form einer bestimmten Persönlichkeit erregen und begeisten kann, ist das ein minder unbegreifliches Wunder, als daß von Christi hoher Persönlichkeit solche schöpferische Lebenskräfte ausgingen, durch welche Kranke genasen und Todte wieder lebendig wurden? — —

Zeigt sich sonach, daß das metaphysische Fundament dieser das Wunder auflösenden Kritik, deren Urheber sich der Voraussetzungslosigkeit rühmt, auf dem hohlen Boden des modernen Pantheismus ruht, der mit allen tiefern Vernunftsätzen im Widerspruch steht, so hängt dagegen der Ring, woran Strauß seine historischen Argumente gegen die Glaubwürdigkeit des übernatürlichen Inhalts der Evangelien zu befestigen sucht, in der leeren Luft. Dies wird recht augenfällig bei dem Verfahren des Kritikers, womit er die Entstehungsweise der vorgeblichen Mythen in unsern Evangelien dem Leser historisch begreiflich zu machen sucht. Um nämlich den Boden nachzuweisen, worin das Unkraut des Mythus, welches er fingirt, seine Wurzeln geschlagen, und von

wo aus es das Bewußtsein der Kirche in der Übergangszeit des ersten in's zweite Jahrhundert durchwuchert haben soll, muß er denselben ebenfalls fingiren, oder aus blauem Himmel herabfallen lassen. Er nimmt zu dem Ende zu der besonders durch Gieseler ausgebildeten evangelischen Traditionshypothese seine Zuflucht. Allein, was macht er daraus? Ein vages, windiges Ding, das in der Geschichte keine einzige Analogie hat; ein fahriges, in fortwährender Perturbation begriffenes Element, von dem es völlig unbegreiflich bleibt, wie sich darin die festen, nach einem constanten Typus gestalteten Krystalle unserer evangelischen Berichte morphologisch bilden, und in jedem Evangelium im Wesentlichen nach derselben Ordnung und nach demselben Gesetz gruppiren konnten. Die Traditionshypothese ist schon vor Strauß aus dem Bedürfniß hervorgegangen, den einheitlichen Typus, der besonders durch die drei synoptischen Evangelien, bei aller Verschiedenheit derselben gegeneinander, sich harmonisch hindurch zieht, und die Erzählung des einen Evangelisten mit der des andern verwandtschaftlich ergänzt, genetisch zu erklären. Aber diese Erklärung setzt sich immer wieder das Dasein bestimmter Thatsachen aus dem Leben Christi voraus, welche sich dem Sinn und Bewußtsein der Augen- und Ohrenzeugen scharf und markig eingeprägt, und der beginnenden mündlichen Überlieferung ihr festes, unverwischbares Siegel aufgedrückt hatten. Aber eben diese Thatsachen leugnet Strauß im Interesse seiner Mythentheorie, und so schwebt nun die Tradition, nach seiner Construction, geradezu im leeren Luftraum der Phantasie, und die Sagenbildung wird ein Spiel der zufälligsten Einfälle, der subjectiven Stimmung der Individuen und Gemeinden. Dabei wird es nun geradezu unbegreiflich, wie und woher dieser constante Typus, der unsern evangelischen Erzählungen aufgedrückt ist, sich irgendwie bilden konnte. Aber hier ist nun auch der Punkt, wo Strauß sich genöthigt sieht, seiner Ansicht vom Mythus, als absichtslos dichtender Sage, selber untreu zu werden, und dafür eine absichtliche Reflexion, welche sehr stark wieder an den Geschmack des Fragmentisten erinnert, an die Stelle zu setzen.

Strauß faßt die vorgeblichen Mythen der Evangelien als Nachbildungen alttestamentlicher Wundererzählungen und prophetischer Typen. Aber mit welcher unglaubhaften Combinationsgabe und Verschmitztheit

muß er die absichtslos dichtende Sage ausstatten, so oft sie aus den zerstreuten alttestamentlichen Stellen ein neues Ganze, das dem christlich gefärbten Messiasideal entspricht, zusammengewoben haben soll. So hat, wie Tholuck bemerkt, die Erzählung von der Geburt des Johannes ihr Material aus fünf alttestamentlichen Stellen entlehnt; aus 1 Mos. 15, 8. nahm der Erzähler den Unglauben des Zacharias; aus 2 Mos. 6, 23. den Namen der Elisabeth; aus Richt. 13. das Nasiräat; aus 1 Sam. 1, 1. vielleicht die Levitische Abstammung; aus 1 Sam. 2, 1. u. s. f. den Hymnus des Zacharias. Und bei dem Allen fehlt gerade zu dem Kerne der neutestamentlichen Geschichte, zu dem Verstummen des Zacharias der Beleg! „Heißt das," frägt Tholuck mit Recht verwundert, „eine alttestamentliche Erzählung in christliche Farben umsetzen?" Doch ich breche meine Nachweisungen der Widersprüche und Gewaltacte im Verfahren dieser Kritik vom mythischen Standpunkte, hier ab, und verweise Sie dagegen an ein unbefangenes, wiederholtes Lesen unserer Evangelien selbst. Geben Sie sich einmal dem nüchternen, einfältigen und so ganz objectiv gehaltenen Tone dieser Erzählungen von Christi Leben und Thaten hin, und Sie werden den Eindruck bekommen, daß der Charakter derselben himmelweit entfernt ist von der Art und Form mythischer und mährchenhafter Gebilde der Poesie und Sage.

Nur auf Eine Alternative will ich Sie zum Schlusse meines Briefes noch aufmerksam machen, welche die historische Unwahrscheinlichkeit, als ob unsre Evangelien ein Product der dichtenden Sage wären, ganz entschieden herausstellen muß. Entweder — Oder! **Entweder** Jesus Christus war, wie die Thatsache des Christenthums, diese großartigste Stiftung im ganzen unendlichen Gebiet der Geschichte, es mit sittlich-religiös zwingender Nothwendigkeit verlangt, eine einzige, ich will hier nur sagen, die sittlich größte und in religiöser Beziehung die tiefste und concentrirteste Persönlichkeit, und wurde von seinen Jüngern und Anhängern als solche erkannt, **Oder** aber er übte gar keinen schöpferischen Impuls auf seine Zeit, und ward etwa nur durch einige merkwürdige Schicksale die zufällige Veranlassung, daß die, ich weiß nicht wie? sich bildende Gemeinde der Urzeit das Ideal, das sie aus sich selbst herausdichtete, auf ihn übertrug.

Setzen wir den *ersten Fall*, wie wir müssen, wenn wir nicht zugleich den sichersten Zeugnissen der Geschichte widersprechen, wenn wir nicht die Umwandlung eines *Saulus* in die großartige und ewig bedeutsame Gestalt des *Paulus* zu dem widersinnigsten Räthsel machen wollen: dann folgt, daß die ganze Erscheinung Christi für die Herzen und Gedanken der Seinen eine *normirende Autorität* wurde, wie es auch sämmtliche Spuren der Geschichte bezeugen, eine Autorität, über die hinauszugehen, und zu deren Denk- und Handlungsweise etwas hinzu- oder davon abzuthun, sie unmöglich über ihr Gewissen bringen konnten. Verkündigten ihn aber die Seinen vor der Welt in der Kraft und Gebundenheit dieser religiösen Hingebung, und stellten sie sein Bild dem nachkommenden Geschlechte mahnend und drohend, verheißend und abschreckend als eine solche unbedingte Autorität dahin, so ist nicht abzusehen und bleibt historischerweise ganz unwahrscheinlich, wie eine durch die Apostel und ihre Mitarbeiter sanctionirte religiöse Gemeinschaft nun sollte ihrerseits dazu gekommen sein, über die Apostel hinauszugehen, und statt der von denselben ihr überlieferten Geschichte des hochheiliggehaltenen Herrn und Meisters in absichtlicher oder unabsichtlicher Dichtung einen *Sagenkreis* zu erfinden, der auf *Lug* und *Trug* gebaut war, oder dessen Entstehung doch ein so tief gesunkenes sittliches Bewußtsein voraussetzt, wie es bei dem Aufschwunge des Glaubens und der Liebe, welcher von einem *Paulus* und in ähnlicher Weise auch von den übrigen Aposteln und ihren Schülern ausging, fast zur *Undenkbarkeit* wird.

Wollten Sie sagen, dies beweise zu viel, denn daraus würde folgen, daß sich überhaupt kein mythischer Sagenkreis um die Person Christi hätte bilden können; — nun habe sich aber doch wirklich ein solcher gebildet, wie die Existenz der apokryphischen Evangelien und das Vorhandensein mehrerer mährchenhafter Kindheitsgeschichten, z. B. des Evangeliums de nativitate Mariae, des Protevangelii Jacobi u. s. w., zeige: so ist zu bemerken, daß, was zunächst die apokryphischen Evangelien betrifft, dieselben, wie z. B. das Evangelium an die Hebräer, welches noch dazu wenig von unserm Matthäusevangelium abweicht, nur eine sektirerische Bearbeitung des evangelischen Inhalts von Seiten starrer Judenchristen, nämlich der Ebioniten, darstellten. Die mähr-

chenhaften Kindheitsevangelien dagegen ſtammen aus ſpäterer Zeit und erweiſen ſich als Schößlinge einer, durch Iſolation der Sekten vom lebendigen Vollbewußtſein der chriſtlichen Gemeinde nach und nach verderbten Tradition. Dabei iſt es zugleich von Bedeutung, wie dieſe mythiſchen Darſtellungen durch Ton und Inhalt, durch das Groteske ihres Charakters himmelweit von der Kindheitsgeſchichte bei Matthäus und Lucas abſtechen.

Setzen wir den zweiten Fall, dem jedes einigermaßen unvoreingenommene, hiſtoriſche Bewußtſein von jeher widerſtrebt hat, daß nämlich Chriſtus über das Niveau ſeiner Zeit gar nicht ſo bedeutend hinaus geragt habe, um auf ſelbſtbewußte Weiſe und nach einem beſtimmten weltumfaſſenden Plane ſchöpferiſch umbildend auf ſeine Zeitgenoſſen und durch ſie auf die ganze Menſchheit einzuwirken, ſo daß alſo das Bild ſeines Lebens und Wirkens das Product einer Zeitrichtung und Maſſenbewegung wäre, in welcher unabſichtliche Dichtung und planmäßige Erfindung ſich wunderlich durchkreuzten: — ſetzen wir dieſen zweiten Fall, ſo ſieht man gar nicht ein, wie auf dieſe Weiſe das Ideal einer ſo hohen ſittlichen Geſtalt, das niemals ein Dichter zu erfinden vermocht hat, hätte entſtehen können. Oder iſt es irgend wahrſcheinlich, daß ſolch ein durchaus verworrenes, im Nebelmeer der Phantaſie umhertappendes Bewußtſein, wie das vorausgeſetzte mythenbildende Bewußtſein des apoſtoliſchen Zeitalters, welches in plumper Weiſe Geſchichte und offenbare Dichtung miteinander vermengte, und zwiſchen ſeinen eigenen Einfällen, altteſtamentlichen Vorbildern und einzelnen wirklichen Begebenheiten nicht zu unterſcheiden wußte: iſt es irgend wahrſcheinlich, daß das hätte können aus ſeinem chaotiſchen Gewirre dieſes klare, ewig vollendete Urbild der reinen Menſchheit hervorbilden? aus Fabeln und Unſinn ein Ideal hervorzaubern, das nicht etwa, wie ſonſt oft ſelbſt die tiefſinnigſten Gebilde der Dichtung, in unlebendiger oder phantaſtiſcher Abſtraction über der Wirklichkeit ſchwebt, ſondern das mit dem markigſten Leben in Fleiſch und Blut gekleidet iſt, und das überall in ſeinen unſcheinbarſten Zügen, in allen ſeinen concreten Beziehungen und Wendungen den ſtillen Glanz göttlicher Hoheit offenbart, einer Hoheit, welche niemals ſonſt auf Erden offenbar geworden iſt, einer Hoheit und ſtillen, heiligen Seelen-

größe, zu der selbst Platon's heller Scharfblick sich in seinen tiefsten und ahnungsreichsten Intuitionen nicht zu erheben vermochte! — Nein, mein Freund, um solchen Preis lassen wir den Glauben an die geschichtliche Wirklichkeit des Wunderlebens Christi nicht fahren, daß wir dafür ein solches Wunder des blinden Zufalles eintauschen sollten, ein Wunder gegen alle Analogie der Geschichte, gegen alle Gesetze der Psychologie und Ethik, das sich ereignet haben müßte, wenn das göttlich reine und vollendete Bild des Welterlösers das Machwerk betrogener, oder sich selbst und die Menschheit belügender Visionäre und Pantasten wäre! Sondern, wenn irgendwo in der Geschichte der Menschheit, so strömt uns hier der Duft und das markinnige Leben historischer Realität entgegen, und jeder Zug in dem, der Christenheit in ewig frischem Glanze vorschwebenden Bilde ihres Herrn und Königs spricht dafür, daß auf heiliger Treue und Wahrheit beruhe, was der Jünger der Liebe bekräftigt, wenn er spricht: Das da vom Anfang war, das wir gehöret haben, das wir gesehen haben mit unsern Augen, das wir beschauet und unsere Hände betastet haben, vom Wort des Lebens, das verkündigen wir euch, auf daß auch ihr mit uns Gemeinschaft habt, und unsre Gemeinschaft sei mit dem Vater und seinem Sohne Jesu Christo; und solches schreiben wir euch, auf daß eure Freude völlig sei.

Vierzehnter Brief.

Ich komme jetzt zur Charakteristik der vierten Phase unserer modernen destructiven Kritik. Diese bis jetzt letzte Phase hat seit etwa fünf Jahren und etwas drüber ihr ödes blendendes Licht, worin sich die Gestalten der Evangelisten in dunkle Parteimänner und bewußte Falschmünzer verwandeln, über die gegenwärtige Theologie ergossen. Den Übergang dazu machte Bruno Bauer, welcher, nach der von Wilke und Weiße aufgestellten Hypothese, daß unser Marcus der Urevangelist sei, in seiner rohen und zudringlichen Manier die Behauptung aufstellte, Marcus, als der erste schriftstellerische Bearbeiter der

mündlichen Tradition, sei zugleich der erste Dichter und Erfinder des seitdem im Bewußtsein gehegten Bildes von Christo, und habe dasselbe recht eigentlich durch schöpferische Kraft aus seinem Selbstbewußtsein producirt. Diese plumpe Assertion konnte sich indessen nur bei Ruge und dem Publikum der deutschen Jahrbücher, welche an Frechheit alles Bisherige überboten, einigen Anklang verschaffen. Ein späterer negativer Kritiker, Schwegler, aus der Schule des Tübinger Baur, erkennt es zwar als ein wirkliches Verdienst jenes Helden vom Selbstbewußtsein, zuerst darauf gedrungen zu haben, daß dem schriftstellerischen Charakter der einzelnen Evangelien größere Aufmerksamkeit zugewandt werden müsse, aber im Übrigen bezüchtigt er ihn einer grenzenlosen Leichtfertigkeit bei seinen kritischen Operationen. So, mein Freund, thut ein negativer Kritiker den andern ab, ein Schauspiel, das die Welt, so Gott will, noch öfter zu erleben haben wird.

Der eigentliche Chorage, und man kann sagen, die entscheidende Autorität für die um ihn sich gruppirenden Kritiker dieses vierten Stadiums ist Dr. F. Chr. v. Baur, Professor der evangelischen Theologie zu Tübingen, ein Mann, der zuerst der Schleiermacher'schen Anschauungsweise zugethan, sich späterhin dem Hegel'schen Weltprocesse zuwandte und von dieser pantheistischen Voraussetzung aus immer stärkere Sympathieen für die destructive Kritik entwickelte. Schon seit einer längern Reihe von Jahren die Ächtheit der meisten paulinischen Briefe bekämpfend, ergoß er endlich die Lauge seines scharfen Kriticismus auch über die historischen Schriften unseres Kanons und entfaltete in den letzten Jahren den Gipfel seiner Zerstörungslust in der Bekämpfung der Ächtheit und Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums und der Apostelgeschichte. Auch Strauß ging aus seiner Schule hervor und hatte von ihm seinen Hang zum skeptischen Kriticismus eingesogen. Jetzt hat sich nun schon eine ganze Anzahl von Jüngern um ihn gesammelt, und man kann so von einer Würtemberger oder Tübinger Schule der negativen Kritik reden. Die bedeutendsten Persönlichkeiten aus derselben sind bis jetzt, neben Baur selbst, Schwegler und vorzüglich der erst jüngst nach Marburg berufene, destructive Theologe Ed. Zeller.

Indem ich es unternehme, Ihnen die Angriffsweise dieser Männer mit einigen Zügen zu schildern, um deutlich zu machen, wie das historische Christenthum allen gegen dasselbe sich auflehnenden Gewalten des gottentfremdeten Geistes Trotz zu bieten vermag, kann ich gleichwohl das Weh und den Widerwillen nicht bergen, womit mich dieses neueste, trügerische Verfahren erfüllt, zumal da ich selbst durch die kalte Zuversicht seines Tons und durch die wahrhaft zersetzende Gewalt seiner Dialectik, die sich bei diesen Männern mit einer umfassenden Kenntniß aller historischen Monumente des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters gepaart zeigt, in meinem Denken eine zeitlang erschüttert wurde. Es finden auf diese, dem Glauben der jüngern Generation so höchst gefährlichen, letzten Ausbrüche der negativen Kritik die schmerzensvollen Worte des edlen Johannes von Müller ihre Anwendung, welche derselbe vor einem halben Jahrhunderte, als sich die ersten Vorlaute dieses neuesten Brandes ankündigten, an einen Freund schrieb. „Was soll aus dem Glauben werden," ruft der große Historiker klagend aus, „wenn, statt richtiger Auslegung, der ganze Werth angestritten, wenn die ganze Sammlung so vieler, auch große Männer tröstenden, stärkenden, oft leitenden Sprüche jetzt für ein ganz und gar unauthentisches Machwerk aus dem zweiten Jahrhundert ausgegeben wird? Ich scheue mich nicht, es zu sagen: wenn wir dem Menschen alles Verehrte nehmen, Alles gemein, Alles trüglich untergeschoben nennen, verdient unser gelehrtes Wissen ferner Erhaltung? Würde die Alles leitende Hand der Vorsehung nicht besser es wegwerfen, wie Stroh verzehren lassen, da wirklich alles die Seele Nährende, das Brot des Lebens wegkritisirt wird?"

In der That, mein Freund, zu solchem trüglichen, untergeschobenen Machwerk aus dem zweiten Jahrhunderte, aus diesem Zeitalter der unproductiven Dürre auf der einen, und des wildwuchernden Gnosticismus auf der andern Seite, machen unsre gegenwärtigen kritischen Helden nicht nur alle Briefe des Johannes und Petrus und Jacobus, nicht nur die meisten großartigen Erzeugnisse des Apostel Paulus, mit Ausnahme der Briefe an die Galater, Korinther und Römer, sondern dazu machen sie sogar auch unsre vier Evangelien und die Apostelgeschichte. Schlaue Absichtlichkeit und verschmitztes Parteiinteresse, falsche, irenische Bestrebungen, mit der Ab-

ſicht, den freien Geiſt des pauliniſchen Chriſtenthums in ein Joch mit dem bornirteſten Judenchriſtenthum zu ſpannen, und ſo durch dieſes gegenſeitige Ineinanderzwängen und Neutraliſiren die Halbheit des kirchlichen Katholicismus herbeizuführen: das ſollen meiſtens die Motive geweſen ſein, welche den Verfaſſern unſerer neuteſtamentlichen Schriften die Feder geleitet haben.

Zu demſelben Reſultate, wie dieſe Tübinger Kritiker, iſt auch der wahrſcheinlich mit ihnen in näherem Zuſammenhang ſtehende, anonyme Verfaſſer einer 1845 in Leipzig erſchienenen Schrift: „die Evangelien, ihr Geiſt, ihre Verfaſſer ꝛc.“ gelangt, und Schwegler findet es aus ſeiner Seele geſprochen, wenn dieſer die Evangeliſten als ſehr feine und zum Theil höchſt gewandte Geiſter bezeichnet, in deren Schriften kein einzig Wörtchen, auch nicht „das Unſcheinbarſte, ohne die bewußteſte Abſicht ſei,“ denen es „durchaus nicht um eine wahrheitsgetreue Darſtellung des Lebens Jeſu zu thun ſei,“ ſondern die „im einſeitigen Parteiintereſſe, mit abſichtsvoller Berechnung“ Alles angelegt, und nur „das ihrem beſonderen Parteiintereſſe Entſprechende ausgewählt“ und zuſammengeſtellt hätten. „Jeder zeichnet ſeinen Chriſtus,“ ſo heißt es weiter in dieſer Schrift, „in der Perſon und der ganzen Erſcheinung Jeſu von Anfang bis zu Ende ſo, wie er in Worten, Thaten und im ganzen Weſen für ſeine Parteianſicht am wirkſamſten paßt.“

Ich will Ihnen jetzt mit ein paar Worten den dialectiſchen Hergang dieſer neueſten Zerſtörungskritik etwas näher darlegen.

Nach der zuſammenfaſſenden Darſtellung, welche Schwegler, in ſteter Abhängigkeit von den auf Hegel'ſche Metaphyſik begründeten kritiſchen Principien und Ergebniſſen der Baur'ſchen Forſchungen, in ſeiner Schrift über „das nachapoſtoliſche Zeitalter,“ von der Geneſis des Chriſtenthums und der neuteſtamentlichen Schriften giebt, iſt die Entſtehung unſerer vier Evangelien, im Zuſammenhange mit dem Zuſtandekommen des ganzen neuteſtamentlichen Kanons, durch zwei Factoren vermittelt, nämlich das ebionitiſche Chriſtenthum der Urapoſtel auf der einen, und die pauliniſche Denkweiſe auf der andern Seite. Beide gegenſätzliche Factoren gerathen ſchon früh miteinander in einen

Conflict, welcher, nach der Voraussetzung der neuesten Kritik, bis über das apostolische Zeitalter hinaus dauert, und erst gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts mit dem beginnenden Katholicismus durch eine äußerliche Neutralisation der Gegensätze zum Abschluß kommt. Die verschiedenen Stadien, welche dieser langwierige Kampf durchläuft, sollen ihren schriftlichen Ausdruck in den verschiedenen Schriften des neuen Testaments gefunden haben, und diese Schriften gehören demnach, bis auf das allseitig abschließende vierte Evangelium, sämmtlich der einen oder andern beider Entwickelungsreihen an, und fallen irgendwie unter die controversen Gesichtspunkte der streitenden Richtungen, indem sie entweder polemische oder irenische Tendenzen verfolgen.

1. Das eine constitutive Element der allmählich entstandenen katholischen Kirche des zweiten Jahrhunderts bildet der Ebionitismus, welcher identisch ist mit dem Urchristenthum. Hiernach war also das Urchristenthum, wie dasselbe insbesondre von den Aposteln Jacobus, Petrus und Johannes, den Säulen des apostolischen Zeitalters, wirklich vertreten wurde, die niedrigste und dürftigste Form des Christenthums, eine Form, worin dasselbe den Horizont des Judenthums gar noch nicht überschritten hatte, sondern eigentlich nur eine innerjüdische, mit essenischen Elementen versetzte Sekte darstellte. Das urapostolische Christenthum unterschied sich vom Judenthum nur dadurch, daß die ersten Christen meinten, der Messias sei schon wirklich und zwar in der Person Jesu von Nazareth erschienen, während die Juden als solche diese Erscheinung noch von der Zukunft erwarteten. Sie fragen mich, mein Freund, warum dies sogenannte Urchristenthum als Ebionitismus bezeichnet werde? Das hängt so zusammen. Die Ebioniten bildeten nach der Kirchengeschichte eine Sekte, welche seit der Zerstörung Jerusalems allmählig aus den palästinensischen Judenchristen hervorgegangen war, indem ein Theil der letztern hinter der lebendigen Fortentwickelung des von paulinischen Elementen geschwängerten christlichen Gemeindelebens zurückblieb. Diese Sekte, welche in Christo nichts weiter als den jüdischen Messias verehrte, und die höhere Dignität seiner Persönlichkeit, aus Reaction gegen die paulinische Anschauungsweise, leugnete, indem sie dabei zugleich am jüdischen Ceremonialgesetz in aller Strenge festhielt, diese Sekte nahm auch gewisse

eſſeniſche Elemente in ſich auf, und legte daher einen übertriebenen Werth auf Armuth, Eheloſigkeit, Enthaltung vom Weingenuß u. ſ. w. Um ihre Anſicht auf eine apoſtoliſche Autorität zu ſtützen, ſcheint ſie ſich das Matthäusevangelium nach ihrem aparten Geſchmacke zurechtgemacht zu haben, und dies iſt nun die hebräiſch verfaßte Schrift, welche die Kirchenväter unter dem Namen des Evangeliums an die Hebräer ſehr oft citiren und die ſie auf die ebionitiſche Sekte im Anfang des zweiten Jahrhunderts zurückführen.

Die neueſte Kritik glaubt nun die Entdeckung gemacht zu haben, daß dies ſektireriſche Evangelium, welches in Wahrheit nichts weiter als eine im beſondern Parteiintereſſe unternommene, theils erweiterte, theils verkürzte hebräiſche Überarbeitung des griechiſchen Matthäus-Evangeliums war, das eigentliche Urevangelium ſei, deſſen Urſprung möglicherweiſe bis in das paläſtinenſiſche Zeitalter hinaufreiche. Indem ſie alſo den jüdiſch beſchränkten Geiſt, der aus jenem häretiſchen Evangelio der Ebioniten geathmet zu haben ſcheint, für ganz identiſch nimmt mit dem Geiſt der apoſtoliſchen Urgemeinde und der unmittelbaren Jünger des Herrn ſelber, ſo bezeichnet ſie das Urchriſtenthum als Ebionitismus, während der unbefangene Hiſtoriker in dem letztern einen Rückfall eines Theils der Chriſten aus den Hebräern auf den Standpunkt des eſſeniſch gefärbten Judenthums erkennen muß.

Um indeß noch näher zu erhärten, daß das Urchriſtenthum ſo viel als Ebionitismus geweſen, und daß ſelbſt die Apoſtel Petrus und Jacobus und Johannes über die niedrige Auffaſſung, wonach Jeſus nur die Juden für ſein meſſianiſches Reich beſtimmt haben ſollte, ſich nicht erhoben hätten, ſucht die neueſte Kritik eine Reihe von Beweiſen aufzuſtellen, von denen ich Ihnen die wichtigſten nennen will.

Zunächſt beruft man ſich auf gewiſſe Äußerungen der Apoſtel, welche ſich in unſern Evangelien und der Apoſtelgeſchichte finden, wonach die Jünger Jeſu in ihrem Meiſter nur den jüdiſchen Meſſias erblickt, und von ſeiner höhern Dignität noch nichts gewußt haben ſollen. Sodann verſucht die Kritik in mehreren Ausſprüchen Chriſti ſelber ſolche Elemente nachzuweiſen, die man im Sinne des jüdiſchen Particularismus oder auch des Eſſenismus ausdeuten kann. So z. B. wenn Chriſtus ſagt, er ſei nur zu den verlornen Schafen vom Hauſe Israel ge-

kommen, oder wenn er ausspricht, er wolle nicht das Gesetz auflösen, sondern erfüllen, und kein Titelchen von demselben solle vergehen, oder wenn er Matth. 19, 12. die Virginität zu empfehlen scheint, so soll in solchen Aussprüchen der Ursprung derselben aus dem Geist der beschränkten ebionitischen Denkweise sich ganz unzweifelhaft verrathen. Ferner zieht man einzelne Nachrichten aus den ältesten kirchlichen Schriftstellern herbei, aus denen hervorzugehen scheint, daß Petrus, Jacobus und Johannes auch in ihren spätern Zeiten am jüdischen Opfercultus noch festgehalten, ja, daß Jacobus und Johannes sogar die hohenpriesterlichen Insignien nicht verschmäht hätten. Solche Andeutungen finden sich z. B. im Betreff des Apostel Jacobus bei dem sehr alten christlichen Schriftsteller Hegesipp, und in Betreff des Apostel Johannes bei dem ephesinischen Bischof Polycrates aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts.

Um insbesondere den Johannes als einen strengen, der freiern paulinischen Auffassungsweise feindseligen Judenchristen erscheinen zu lassen, vindicirt man demselben mit allem Nachdruck die Abfassung der Apokalypse, und sucht in derselben sowohl eine directe als indirecte heftige Polemik gegen den Apostel Paulus und seine Anhänger nachzuweisen. Wenn z. B. der Apokalyptiker — Offenb. 21, 14. — den Paulus nicht mit in die Zahl der zwölf Apostel aufnimmt, oder wenn er den gläubig gewordenen Juden, in ihrer Versiegelung durch den Engel des Aufgangs, den Vorrang vor den Heidenchristen giebt (Off. 7.), so wittert man darin einen polemischen Seitenblick auf den Apostel Paulus. Ja, unter den abtrünnigen Nicolaiten, Offenb. 2, 15., sollen geradezu paulinische Christen gemeint sein, und den Apostel selber soll der apokalyptische Seher im Sinne gehabt haben, wenn er Cap. 3, 9. dem Engel der Gemeinde zu Philadelphia im Namen dessen, der die sieben Sterne in seiner Hand hält, schreibt: Siehe, ich werde geben aus Satanas Schule, die da sagen, sie sind Juden und sind es nicht, sondern lügen.

Den Hauptbeweis für die bornirt judenchristliche und antipaulinische Denkweise der Urapostel selbst, gewinnt die Kritik aus einer Reihe von Combinationen und Schlüssen, welche sie aus der Thatsache zu entwickeln sucht, daß der Apostel Paulus in allen von ihm gestifteten

Gemeinden mit feindseligen Judenchristen, die sich auf die Autorität des Petrus und Jacobus beriefen, fortdauernd zu kämpfen hatte. Diese Feindseligkeiten, so schließt man, konnten gar nicht aufkommen, wenn die Urapostel sie nicht selbst nährten. Die Urapostel können daher den Apostel Paulus in solcher Weise nicht anerkannt und demselben solche Zugeständnisse nicht gemacht haben, wie uns die Apostelgeschichte glauben machen will, wenn sie (Cap. 15.) von einem zwischen Paulus und Barnabas auf der einen, und den Uraposteln auf der andern Seite, zu Stande gekommenen Beschlusse über die Zulassung der Heiden zum Christenthum ohne Annahme des jüdischen Ritualgesetzes Bericht erstattet. Die Apostelgeschichte ist vielmehr ein völlig unhistorisches Werk, wie sich aus dem durchgehenden Widerspruche derselben mit den bestimmten Aussagen des Apostel Paulus in seinen vier ächten Briefen mit Nothwendigkeit ergeben soll. Hervorgegangen aus der Tendenz, Pauliner und Petriner, welche sich bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch immer in tödtlichem Haß gegenüberstanden, dadurch einander zu nähern, daß sie über die Differenzen der beiden Apostel einen versöhnenden Schleier warf, daß sie den Apostel Petrus halb und halb zu dem Apostel Paulus herauf, und den letztern zu dem erstern herabzog, ist sie erst im zweiten Jahrhunderte durch einen unbekannten Ireniker untergeschoben worden und hat nur wenig historischen Werth, da sie die wahren geschichtlichen Gesichtspunkte verfälscht hat.

Steht nun fest, daß sämmtliche unmittelbare Apostel Christi, wie die drei Koryphäen unter denselben, Petrus, Jacobus und Johannes, in diesem engherzigen Judaismus befangen waren, und was aus der fortdauernden Differenz zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum folgen soll, die ganze Zeit ihres Lebens hindurch befangen blieben: so folgt, daß keiner derselben, noch einer von ihren Schülern Verfasser des einen oder andern unserer vier kanonischen Evangelien sein kann, da in diesen Evangelien sich so viel Elemente finden, besonders im Johannes-Evangelium, aber auch in den synoptischen, welche dieser ebionitischen Denkweise des Urchristenthums schnurstracks zuwider laufen. Gleichwohl bleibt es ebenso undenkbar, daß eines derselben, wie z. B. nach kirchlicher Ansicht das Lucas-Evangelium, von einem unmittelbaren Schüler des Apostel Paulus geschrieben sein solle, denn

die drei ersten Evangelien enthalten neben den freiern noch eine Masse ebionitischer Bestandtheile, die ein Pauliner, wofür man den Lucas ausgiebt, unmöglich darin hätte dulden können; und wenn das vierte Evangelium sich zwar die pauliniſche Denkweise schon voraussetzt, so schreitet es doch zugleich über den Standpunkt des Paulus in seiner Idealität so bedeutend hinaus, daß es erst eine geraume Zeit nach dem Tode des Apostel Paulus verfaßt sein kann.

Dazu kommt, daß sich vor der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gar keine Spuren über die Existenz unserer kanonischen Evangelien finden. Der Kanon hat sich nach dieser Kritik erst viel später gebildet. Die Idee einer neutestamentlich kanonischen Literatur soll erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts mit Theophilus, Bischof von Antiochien, und Irenäus, Bischof von Lugdunum (Lyon), aufgekommen sein. Bis dahin habe das bischöfliche Ansehen die Stelle jeder Lehrautorität vertreten, mit der man später die apostolischen Schriften in der Eigenschaft einer kanonischen Literatur betitelt habe. So soll also Alles und Jedes darauf hindeuten, daß unsre Evangelien erst kurz vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfaßt und untergeschoben wurden, und zwar als Überarbeitungen des apokryphischen Hebräer-Evangeliums, indem man in diese Überarbeitungen zugleich Elemente aus einem dem pauliniſchen Kreise angehörigen Urevangelium hineinwebte.

2. Was nun zweitens die pauliniſche Auffassung des Christenthums betrifft, die zu dem urchristlichen Ebionitismus, nach der Ansicht der Tübingischen Kritik, den entgegengesetzten Pol gebildet haben und, im allmähligen Neutralisations- und Vermittelungsproceſſe nach jenem, die spätere neutestamentliche Schriftstellerei mit bedingt und provocirt haben soll, so wird dieselbe von der negativen Kritik lediglich auf den Subjectivismus des Apostel Paulus zurückgeführt, und das pauliniſche Christenthum erscheint nach dieser Darstellung als eine Schöpfung des Apostels selbst. Paulus soll vom Leben Jesu Christi Nichts gewußt haben, als was er selbst aus dem Factum des Christenthums darüber erschloß. Wenn Paulus sagt (Galat. 1, 1. 11 u. 12.): daß er sein Evangelium nicht durch irgend eine menschliche Autorität überkommen,

sondern allein durch die unmittelbare Offenbarung Jesu Christi selbst empfangen habe, wenn er sich so bestimmt verwahrt, nicht erst bei den ältern Aposteln, bei Fleisch und Blut, in die Lehre gegangen zu sein, sondern allein bei dem Herrn, der sich ihm wunderbar offenbarte, so will das nach Baur und Schwegler besagen, daß dem Apostel das historische Christenthum durchaus in nichts Anderm bestanden, als in der einfachen Thatsache des erschienenen, gestorbenen und auferstandenen Messias, und daß mit der Kunde von dieser Thatsache sich ihm alles Weitere, sich ihm sein ganzes Evangelium von selbst auf dem Wege logischer Nothwendigkeit ergeben habe. Was die Offenbarungen Christi betrifft, auf die sich Paulus beruft, so liegt denselben natürlich, nach den metaphysischen Voraussetzungen der Negativitäts-Philosophie dieser Kritiker, nichts Objectives zu Grunde, sondern sie können nichts Anderes als „psychologische, phänomenologische Processe" gewesen sein. In dem Geiste des Apostel Paulus machte sich hiernach ganz auf immanente Weise diese Dialectik des Weltgeistes Luft, vermöge welcher das Judenthum durch seine eigene Negativität die Schranken seiner starren Gesetzmäßigkeit durchbrach, und sich in die Freiheitsreligion übersetzte, versteht sich innerhalb der phantastischen Denkformen und religiösen Anschauungen jener Übergangs-Epoche. In der Person des Paulus that sonach der immer weiter processirende Welt- oder Menschheitsgeist den ersten kühnen Schritt, sich der Idee des Christenthums, d. h. des Gedankens der innern **Einheit** des Endlichen und Unendlichen, des Göttlichen und Menschlichen bewußt zu werden. Freilich konnte sich der Apostel diese Idee zunächst nur in der Form der Vorstellung, in dem Bilde eines äußerlichen Geschehens, objectiviren. Paulus versinnbildlichte sich das Bewußtsein der Einheit des Menschen mit Gott in der Anschauung von Christo als dem für die Menschheit Gestorbenen und Auferstandenen, indem er sich diese subjective Anschauung, welche sich bei der Erregbarkeit und phantasievollen Lebendigkeit seines Gemüths bisweilen zur sinnlichen Vision condensirte, als eine von Außen durch übernatürliche Offenbarung dargebotene Mittheilung Christi veräußerlichte. Auf diese Weise nahm Paulus in wunderlicher, aber auf seinem Übergangsstandpunkte unvermeidlicher Selbsttäuschung, seine subjectiven Schlüsse über

das Daſein und Weſen des Chriſtenthums für Anſchauungen *objecti-ver Thatſachen*. Was nur in ſeinen ſubjectiven Gedankenkreiſen vor ſich ging, das galt ihm ſofort für objective Thatſache; und indem er ſo die aus ſeinem eigenen Selbſtbewußtſein objectivirten und mit vereinzelten Traditionen der Apoſtel in ideellen Zuſammenhang gebrachten *vermeintlichen Thatſachen* aus dem Leben ſeines ſubjectiven Chriſtus, je nach dem Bedürfniß der von ihm geſtifteten Gemeinden, weiter *ausmalte*: ſo entſtand das von ihm öfter citirte *Evangelium*, welches er als „*ſein Evangelium*" bezeichnete. Das iſt die Geneſis des pauliniſchen Chriſtenthums im Licht der neueſten Kritik. Der Geiſt des Heidenapoſtels verfing ſich, nach dieſen neueſten Entdeckungen, mit ſeiner tiefen Innerlichkeit noch immer wieder in die Äußerlichkeit und beſchränkte ſo die Idee der allgemeinen Einheit Gottes und des Menſchen auf ein beſtimmtes Individuum. Erſt dem Verfaſſer des vierten Evangeliums gelang es, die geſchichtliche Hülle des Chriſtenthums weiter zu lüften, die Thatſachen aus dem Leben Jeſu, welche im Element der Tradition zu Wundern geworden waren, in *durchſichtige Reflexe der Idee* zu ſublimiren, und ſo weiſſagend auf den höchſten Standpunkt, den gegenwärtig die Philoſophie des abſoluten Wiſſens einnimmt, hinzudeuten. Wie Paulus über das ebionitiſche Chriſtenthum, ſo ging nämlich der ſpeculative Verfaſſer des vierten Evangeliums, welcher ſich beſcheiden hinter der Maske des Urapoſtel Johannes verborgen hatte, über den Paulinismus hinaus, und vollendete um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die Intuition der chriſtlichen Idee. Aber bevor ſich die Gegenſätze in dieſem höchſten Gipfel verſöhnten und verklärten, mußte der Conflict zwiſchen *Paulinismus* und *Ebionitismus* erſt eine lange Reihe von Entwickelungs- und Vermittelungsſtadien durchlaufen. Das allmählige Ergebniß dieſes Proceſſes, die ſucceſſiven Niederſchläge und Kryſtalliſationen aus den Hauptwendepunkten ſeiner Entwickelung ſind nun eben

3. *die Evangelien und Briefe unſeres gegenwärtigen neuteſtamentlichen Kanons.*

Im *erſten Stadium* des Kampfes ſtehen die Parteien einander noch ſchroff gegenüber; Paulus, in ſeinen vier ächten Briefen, kämpft ſelbſt nicht ohne tiefe Erbitterung und Leidenſchaft gegen die Judai-

ſten an, und auf der Seite dieſer ſteht, in der Zeit des Urchriſtenthums, Johannes, der ächte Johannes, als Verfaſſer der Apokalypſe, und ergießt ſeinen Grimm gegen die Pauliner. Aber allmählig ſtumpfen ſich die Gegenſätze ab, der Ebionitismus nimmt unwillkürlich nach und nach pauliniſche Elemente in ſich auf, wie der im erſten Drittel des zweiten Jahrhunderts verfaßte Jacobusbrief, der natürlich unächt iſt, beweiſen ſoll. Ebenſo geht der Paulinismus nach und nach verſöhnend auf den Ebionitismus ein, oder ſucht dieſem ſeine eigene Denkweiſe zu inſinuiren. So ſtammt der erſte Brief Petri von einem Pauliner, der den Petrus als einen Freund des Paulus darſtellt, um die Parteien zu verſöhnen. Auf dieſe Weiſe galt es bald eine Auseinanderſetzung zwiſchen Petrinern und Paulinern, oder eine neue Vermittelung und Friedensvorſchlag, oder eine Ablehnung extremer Richtungen, oder endlich eine polemiſche Erörterung ſtrittiger Punkte, und es wurde dabei dem apoſtoliſchen Haupte, je der betreffenden Partei, ein in der angegebenen Tendenz verfaßtes Umlaufſchreiben, oder ein Wort des Streits in den Mund gelegt. Man wählte dabei, wie die Kritik verſichert, in harmloſer, naiver Weiſe, ohne das Bewußtſein einer Fälſchung oder einer unmoraliſchen Unterſchiebung, die nach Chriſtus ehrwürdigſten Namen der Apoſtel, um gleichſam durch ihren Mund die Lehren und Einrichtungen der Kirche zu empfehlen.

Wie die verſchiedenen nachapoſtoliſchen Briefe — und bis auf die genannten vier Briefe des Paulus ſollen ſie ja alle untergeſchoben ſein — ſo entſtanden auf dieſe Weiſe und aus dieſer Tendenz nacheinander auch unſre vier kanoniſchen Evangelien. Von einem, der judenchriſtlichen Reihe angehörigen, Schriftſteller des zweiten Jahrhunderts ward unſer Matthäus-Evangelium in der Weiſe zu Stande gebracht, daß derſelbe aus dem Bewußtſein der Zeit heraus eine Umgeſtaltung des alten Hebräer-Evangeliums vornahm. Dies geſchah, indem der Überarbeiter Manches, was nicht mehr an der Zeit war, tilgte, Manches milderte und modificirte, Anderes, was im gewiſſen Grade ein Gegengewicht gegen den vorherrſchenden judenchriſtlichen Charakter zu bilden geeignet ſchien, geradezu aus andern evangeliſchen Quellenſchriften einſchaltete.

Späterhin wurde von der pauliniſchen Partei eine neue Redaction

des nun schon in Umlauf gesetzten Matthäus-Evangeliums vorgenommen, und dabei kamen nun auch manche ganz entschieden pauliniſche Elemente zur Aufnahme, deren Quellen vielleicht im Evangelium des, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts lebenden, antijüdiſchen Gnoſtikers, Marcion, oder in einer demſelben zu Grunde liegenden evangeliſchen Urſchrift aus pauliniſchen Kreiſen, zu ſuchen ſind. Auf dieſe Weiſe entſtand unſer ſogenanntes Lucas-Evangelium.

Als die Parteien ſich noch mehr genähert hatten, machte ſich abermals das Bedürfniß einer neuen Redaction fühlbar, indem das Matthäus-Evangelium für die Heidenchriſten noch zu viel Ebionitiſches, das Lucas-Evangelium aber für die Judenchriſten noch zu viel ſchroff Pauliniſches zu enthalten ſchien; und ſo verfertigte ein unbekannter Verfaſſer, indem er einen Auszug aus dem Matthäus- und Lucas-Evangelium veranſtaltete, unſer nach Marcus genanntes Evangelium, worin ſich die Tendenz ausdrücken ſoll, einen neutralen Boden für die Parteien zu gewinnen, und ſo viel wie möglich, die richtige Mitte zwiſchen den Gegenſätzen herauszufinden.

Aber dieſe Vermittelung war doch immer noch zu äußerlich, die Gegenſätze hatten ſich mehr nur abgeſtumpft, als ſchon innerlich durchdrungen. Es mußte noch ein höherer Standpunkt gewonnen werden, ein tieferes concreteres Princip, das über jede Partei hinausſtrebend, ſowohl Judenthum als Heidenthum zu würdigen, aber auch zu überwinden vermochte, indem es beide als an ſich gleich berechtigte, aber gegen einander einſeitige Richtungen zu untergeordneten Momenten des idealen Chriſtenthums herabſetzte und verklärte. Dies Princip ſoll endlich im vierten Evangelium, als dem Schluß- und Brennpunkt der dogmatiſchen Entwickelungen der kleinaſiatiſchen Kirche im nachapoſtoliſchen Zeitalter, zur Verwirklichung gekommen ſein. Daſſelbe ſtellt, nach Schwegler's Ausdrucke, ebenſowohl die Vollendung der pauliniſchen Entwickelungsreihe, nämlich eine katholiſirte Form des Pauliniſmus dar, als es die letzte, reifſte Frucht und die Verklärung jener judenchriſtlichen Entwickelungsreihe iſt, an deren Spitze die johanneiſche Apokalypſe ſteht. Beide Entwickelungsreihen laufen im vierten Evangelio zuſammen, gelangen in ihm zu concreter, harmoniſcher Durchdringung. Das johanneiſche Evangelium nimmt überhaupt hinſichtlich

seines dogmatischen Charakters nach der Kritik eine so centrale Stellung ein, wie keine andre Schrift des neuen Testaments. „Es eignet sich alle im Zeitbewußtsein gegebenen Elemente an, aber in freier, geläuterter, universeller Form; es greift in alle Differenzen und Interessen seiner Gegenwart ein, ohne doch eine bestimmte Parteifarbe zu tragen; es giebt sich zu allen Zeitrichtungen eine befreundete Beziehung, ohne doch Parteischrift zu werden, ohne die Spuren fremder Einflüsse merklich hervortreten zu lassen, ohne an seiner Freiheit und Selbstständigkeit einzubüßen; alle Gegensätze, an deren Lösung und Versöhnung sich vordem der Geist der Kirche abgerungen, versammelt es zu ruhiger, vergeistigter, versöhnter Einheit. Vermöge dieses universellen, zeitlosen Charakters ist es auch heute noch, nachdem an den Synoptikern ihre zeitliche, örtliche und nationale Beschränktheit längst fühlbar geworden ist, das unverändert gegenwärtige, ewig jugendliche Evangelium."

In ähnliche Lobpreisungen über die Hoheit und Herrlichkeit des vierten Evangeliums, ergießt sich auch der Meister der negativen Kritik, Dr. Baur selbst. Zwar das kann die Kritik nach ihm nie zugeben, ohne sich in einen unauflöslichen Widerspruch mit sich zu verwickeln, daß es das Werk des Apostel Johannes ist. „Der schöpferische Geist aber, der es aus sich geboren," sagt Baur, „sei derselbe, möge das Individuum, das das Subject dieses Geistes war, so oder anders geheißen haben." Ja, der Kritiker findet sogar einen „ächtevangelischen Beweis schweigender Selbstverleugnung darin, daß der Verfasser des Evangeliums die ganze Frucht seines ewigen Werks, das er im stillen Schaffen erzeugte, einem Andern überlassen habe." Zwar auf seine geschichtlichen Erzählungen ist, nach Baur, durchaus kein Verlaß, da er die Geschichte, und zwar recht absichtlich, nach bestimmten Zwecken und Ideen umbildet. Ja, das Historische, was der Evangelist uns darbietet, ist im Licht der Baur'schen Dialectik oft geradezu eine reine, bewußte Erdichtung, eine absichtliche Erfindung desselben. So hat er z. B. den Stoff zur Erzählung der Auferweckung des Lazarus nicht in der Tradition gefunden, sondern geradezu aus seinem Kopfe erdacht; so hat er alle Reden, die er Jesum in den Mund legt, nach Form und Inhalt geschaffen, und selbst die Situationen dazu erfunden; so hat er, was er objectiv Geschichtliches aus der Tradi-

tion und aus der Lectüre der synoptischen Evangelien in sich aufgenommen, vom subjectiven Focus seines Idealismus aus, so vollständig umgebildet und verflüchtigt, daß das Geschichtliche seiner Darstellung zur wesenlosen Form für die Idee herabsinkt. Aber nach Baur ist es ja auch gar nicht die Absicht des Evangelisten, Geschichte zu liefern, sondern er will nur seine Idee von Christenthum in geschichtlicher Form veranschaulichen, indem er dabei zugleich zu erkennen giebt, wie auf das Gesehene und Gehörte, wie auf das Leben des Logos im Fleisch, sofern dasselbe ein Object sinnlicher Wahrnehmung gewesen sei, Nichts ankomme. Das will es, nach Baur, bedeuten, wenn es im vierten Evangelium heißt: das Fleisch sei nichts nütze. Läßt der Evangelist seinen idealen Christus dem Thomas zurufen, nachdem er sich ihm nach der Auferstehung leiblich offenbart hat: selig ist, wer nicht siehet, und doch glaubet, so will er damit andeuten, wie auf diese sinnliche Erscheinung des Herrn kein Gewicht zu legen sei, wie der wahre Glaube ihrer gar nicht bedürfe, wie eine solche Erscheinung für den wahren Glauben zum gleichgültigen Zeichen, zum bloßen zufälligen Symbol herabsinke, wie dagegen der einzig wahre Quellpunkt des Glaubens allein im Denken liege, sofern sich dasselbe der Idee in der Form der immanenten und absoluten Selbstgewißheit bemächtige. Versichert der Evangelist ferner (Cap. 19, 33 ff.), wo er von den Kriegsknechten erzählt, wie einer derselben, als sie gesehen, daß Jesus schon gestorben, statt ihm ein Bein zu brechen, seine Seite mit einem Speer geöffnet habe, worauf sofort Blut und Wasser herausgegangen sei, versichert er, nach dieser Erzählung, auf die feierlichste Weise, daß er selbst dieses gesehen habe, daß sein Zeugniß wahr sei, und daß er wisse, daß er die Wahrheit sage, so daß man ihm glauben dürfe, und damit man ihm glaube: so will er, nach Baur, nichts weiter bezeugen, als daß sich Christus im Bilde vor seiner (des Evangelisten) Anschauung „gleichsam zu einem Urleibe gestaltet habe," von welchem der Urquell des lebendigen Wassers ausfließe, so will er nur mit Nachdruck und Emphase hervorheben, daß ihm sein selbstgeschaffenes, unhistorisches Christusbild eine solche innere Realität habe, daß er vollkommen von der Wahrheit seiner Idee durchdrungen sei. Nur die Wahrheit dieser (subjectiven) Anschauung ist es, so lauten die Worte

Baur's, die der Evangelist mit der unmittelbaren Selbstgewißheit seines christlichen Bewußtseins bezeugt.

Hiernach geht also der vierte Evangelist recht absichtlich darauf aus, das geschichtliche Material des Lebens Jesu zur bildlichen, wesenlosen Bedeutung zu verflüchtigen, und das eben ist es, was ihm von dieser gnostisirenden Kritik so sehr zum Verdienste angerechnet wird. Die Verfassung des vierten Evangeliums bezeichnet, von diesem idealistischen Focus aus betrachtet, den Wendepunkt in der Auffassung des Christenthums, wo die Idee desselben im denkenden Bewußtsein eines speculirenden Kopfes sich ihrer historischen Hülle zu entkleiden beginnt, wo sie die geschichtlichen Verpuppungen, welche der Ebionitismus darum gewoben hatte, zersprengt und unter die Füße tritt, um sich der Entfaltung zum reinen, logischen Gedanken, wie sie endlich die neueste Philosophie vollendet hat, entgegen zu bewegen. Darum also wird dieser Pseudo-Johannes gepriesen, weil man ihn als den gnostischen Vorläufer des modernen Pantheismus, der das Individuum und eben damit auch die Persönlichkeit Christi zum vergänglichen Durchgangspunkt der Gattung herabsetzt, aufstellen zu können glaubt. Die negative Kritik zeigt sich bei dieser Idealisirung des Evangeliums Johannis nach ihrem gnostischen Geschmacke, von dem positiven Interesse erfüllt, für ihre Verflüchtigung des geschichtlichen Christenthums und für den Rechtsschein ihrer Vereinerleiheitung des subjectiven Denkens mit dem objectiven Offenbarungsgeiste, in den neutestamentlichen Urkunden selbst die geeigneten Anknüpfungspunkte zu finden. Natürlich, was man finden will, das muß sich bei einem solchen Verfahren, wonach man aus Jedem Alles machen kann, auch finden lassen.

Das geht so fröhlich
In's Allgemeine,
Ist leicht und selig,
Als wär's auch reine.
Sie wissen gar nichts
Von stillen Riffen
Und wie sie schiffen,
Die lieben Heitern:
Sie werden wie gar nichts
Zusammen scheitern. (Göthe.)

Funfzehnter Brief.

Der Eindruck, den dies künstliche Gebäude der Kritik, das ich Ihnen in meinem letzten Briefe, dem Umrisse nach, gezeichnet, auf Sie gemacht, ist ganz der Art, wie ich ihn erwartet hatte. Sie haben Recht, mein Freund; schon dieser apriori'sche Schematismus, dem die Geschichte des Urchristenthums eingezwängt wird, macht die ganze Darstellung verdächtig. Denn der objective Pragmatismus der Geschichte läßt sich nicht durch solche Grenzpfähle abmarken, wie es hier geschieht, und folgt einem Zuge, der jeder subjectiven Construction nach abstracten Begriffen spottet, und nur der ahnungsvollen Intuition bis zu einem gewissen Punkte zugänglich ist.

Indessen dürfen Sie nicht denken, als ob die neuere Kritik, aus Mangel an empirischer Detailkenntniß, auf diesen Weg des Construirens verfallen sei. Da liegt der Fehler nicht. Überhaupt ist es mit der Überwindung dieses neuesten Angriffs auf die historische Basis des Christenthums nicht so leicht zu nehmen, wie dies noch immer von so mancher Seite her geschieht. Am wenigsten dient man dem christlichen Glauben durch das bloße Ignoriren seiner Gegner.

Die Resultate der negativen Kritik beginnen, seit Strauß's Angriffe, in's Herz des gebildeten Publikums zu dringen, und sie lassen sich nicht durch die bloße Versicherung, daß sie auf Frechheit und Unwahrheit beruhen, beseitigen. Vielmehr ist es die Pflicht der Theologen, der Sache auf den Leib zu gehen, und den Gegner innerhalb seines eigenen Gebiets und im Princip zu widerlegen. Selbst die geistreiche Streitschrift von H. V. J. Thiersch: „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften," so manches Beachtenswerthe hinsichtlich der Geschichte des neutestamentlichen Kanons sie enthält, hat die eigentliche Stärke des Gegners viel zu gering angeschlagen, und fährt zu jugendlich ungestüm einher. Als gründliche und besonnene Bekämpfer dieser destructiven Richtung haben sich dagegen mehrere namhafte Theologen bewährt, welche der Kritik selbst nicht abhold sind, und nach ihrer Denkweise mehr oder weniger mit dem **größten Theologen** des Jahrhunderts, mit

dem seligen **Schleiermacher**, im Zusammenhange stehen. Unter ihnen ragen hervor die hochgeachteten Namen: de Wette, Neander, Lücke, Bleek u. A., welche theils mit überwiegender Berücksichtigung der historischen Voraussetzungen, theils ankämpfend gegen das falsche, speculative Princip der modernen Kritik, dem Gegner bis in alle seine Schlupfwinkel nachgegangen sind.

Das Haupt der destructiven Schule, Dr. Baur, ist selbst ein grundgelehrter und scharfsinniger Theologe, dessen Dialectik und Virtuosität in der Kritik selbst einem Manne, wie de Wette, Bewunderung abgenöthigt hat, wie dieser in der letzten Ausgabe seiner Einleitung in's Neue Testament offen bekennt. Auch Neander behandelt diesen Gegner immer mit großer Achtung, und erkennt die Verdienste desselben bereitwillig an. Und in der That, Baur hat seit einem Vierteljahrhundert der evangelischen Theologie auch manchen hochanzuschlagenden, positiven Dienst geleistet. Er hat die Geschichte des Urchristenthums und der ersten drei Jahrhunderte durch eine meisterhafte Darlegung des Verhältnisses der christlichen Religion zum Manichäismus, Gnosticismus und andern Richtungen der Zeit, in ein neues Licht gesetzt. Sein gelehrtes und geistvolles Werk über die Gnosis, deren Entwickelung er bis auf Schleiermacher und Hegel herabführt, gehört zu den ausgezeichnetsten historischen Forschungen auf religionsphilosophischem Gebiete. Ebenso wichtig sind seine Schriften über den Platonismus, über die geschichtliche Entwickelung der Lehre von der christlichen Vorsehung. Noch bedeutender, obwohl schon gänzlich der pantheistischen Auffassung des Christenthums und seiner Entwickelung verfallen, ist sein großes Werk: „Über die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes." Dasselbe enthält eine Entwickelung des Augustinismus und der scholastischen Theologie des Mittelalters, wie sie vor ihm noch nie so trefflich gegeben worden. Auch den Protestantismus hat Baur gegenüber den Angriffen der katholischen Kirche, welche in den dreißiger Jahren von Möhler, in dessen epochemachender Symbolik, erhoben wurden, siegreich vertreten, indem er zugleich der protestantischen Lehre von der Sünde, Rechtfertigung, von den Sakramenten und der Kirche, manche neue Seite abgewann, und die Calvinische Lehre von der Gnaden-

wahl zu einem tiefern Verständniß brachte. Nicht minder enthält das in den letzten Jahren von ihm veröffentlichte Werk über „Paulus, der Apostel Jesu Christi," manche herrliche Partie, worin er die speculative Tiefe dieses großen Lehrers der Heidenwelt so viel möglich dialectisch ergründet.

Wie der Meister, so sind auch seine Schüler nicht ohne Gelehrsamkeit und großen Scharfsinn. Aber bei dem Allen zieht sich ein dürrer, logischer Schematismus, und eine gewisse, Mißbehagen erregende dialectische Spitzfindigkeit und trockene Kälte durch sämmtliche Schriften dieser Männer. Es ist mehr die zersetzende Schärfe des Verstandes, als der lebensvolle Tiefblick der Vernunft, welcher ihre Denkweise charakterisirt. Von Schleiermacher haben sie nur das kritische und dialectische Moment sich angeeignet; von der innigen Glaubensgluth seiner frommen Seele aber sind sie unberührt geblieben. Das constructive Element und der öde Schematismus des logischen Denkens stammt ihnen aus dem Princip der Schelling-Hegel'schen Philosophie, und hier wurzelt auch die Urlüge (πρῶτον ψεῦδος) ihres Verfahrens. Es ist zum Verwundern, wie man von dieser Seite, bei allem Unglauben im Verhältniß zur christlichen Offenbarung, mit solcher hartnäckigen Gläubigkeit auf die Voraussetzungen und Denkkategorien der Hegel'schen Logik und ihres Processes schwört. Und doch läßt es sich bis zur Evidenz klar machen, und ist schon so vielfach nachgewiesen worden, daß die Grundbestimmungen dieser Philosophie nicht nur dem innersten Lebensgefühl des geistigen Wesens der Menschheit widerstreben, sondern daß sie auch die tiefere Vernunftidee selber gegen sich haben. Ja, auch sämmtliche Erfahrungswissenschaften legen immer lauter Protest ein gegen diesen falschen Aprioriſmus, welcher der Natur und Geschichte einen Gang vorzeichnet, dem die Wirklichkeit auf allen Punkten widerstrebt. Man muß die sichersten Resultate der Naturwissenschaften ignoriren, und den Zusammenhang der Erscheinungen gewaltsam verzerren, wenn man das Leben der Natur in den Schematismus der Hegel'schen Construction zwängen will. Wie demungeachtet gewisse Naturphilosophen sich dieses Versuches nicht entblödet haben, so hat man auch schon seit geraumer Zeit von gewissen Seiten her das Leben der Geschichte ebenfalls auf dieses Procrustes-Bette gespannt, und im Bezug auf die

Geſchichte des Urchriſtenthums haben ſich nun eben die gegenwärtigen Kritiker den ſeltſamen Ruhm erworben, zu ſolchen Folterknechten geworden zu ſein.

Mit kalter Abweiſung der Forderung einer unbedingten, herzinnigen Hingebung der menſchlichen Subjectivität an den Inhalt der göttlichen Offenbarung, eine Forderung, die der Glaube an den Menſchen ſtellt, die aber dieſen, nach Vorausſetzungsloſigkeit ſtrebenden, Kritikern als eine unleidliche Zumuthung bedünken will: verſchließen ſie ihr innerſtes Seelenorgan gegen den unmittelbaren Eindruck der göttlichen Offenbarung in Chriſto, und weiſen mit ſpeculativem Hochmuth den chriſtlichen Empirismus weit von ſich, um ſich a priori eine Idee des Chriſtenthums, und nach dieſer Idee eine Geſchichte deſſelben zurecht zu machen, wie ſie ihrem Subjectivismus eben zuſagt. So bringen ſie auch an ſämmtliche neuteſtamentliche Schriften einen denſelben ganz fremden Maaßſtab. Indem ſie ſo den Inhalt dieſer Schriften im Hohlſpiegel ihrer willkürlichen Vorausſetzungen und hyperkritiſchen Poſtulate in lauter Zerrbilder verwandeln, iſt es nicht zu verwundern, daß ihnen das Urchriſtenthum als Ebionitismus, und die pauliniſche Auffaſſung von Chriſto als ein ſubjectives Phantaſieproduct des Apoſtels erſcheint.

Wie, nach der Hegel'ſchen Logik, die höchſte Geſtalt des Abſoluten, der göttliche Geiſt ſelbſt, nur auf dem Wege des dialectiſchen Werdens entſteht, indem er aus dem dialectiſchen Ineinanderumſchlagen von Sein und Nichts reſultirt, ſo daß Gott alſo erſt, nach der Entäußerung ſeines unperſönlichen Anſichſeins an das Andersſein der Natur, ſich endlich im Geiſt des Menſchen als Fürſichſein erfaßt: ebenſo läßt dieſe Kritik nach Hegel'ſchem Vorbilde die höchſte Geſtalt des Geiſtes, das vollendete chriſtliche Selbſtbewußtſein, wie es durch das vierte Evangelium repräſentirt ſein ſoll, erſt aus dem dialectiſchen Vermittelungsproceſſe des Ebionitismus und Paulinismus reſultiren. Und wie dort, in der Hegel'ſchen Metaphyſik, der der Welt vorausgehende Urgeiſt und Schöpfer der Welt ignorirt wird, obgleich doch dieſer allein den vernünftigen Grund enthalten kann, der das Werden und den Geſtaltungsproceß im Elemente des bewußtloſen Seins geweckt und unter Idee geſtellt hat: ſo wird auch hier von der ſchöpferiſchen Perſönlichkeit des Er-

löſers ſelbſt, der den Paulus durch objective Offenbarung erleuchtet und berufen, und allen Apoſteln ſich im Vollglanz ſeiner Auferſtehung als der Herr und das Haupt der Menſchheit erwieſen hat, auf das ſchierſte abſtrahirt. —

Nach der Analogie der ganzen Weltentwickelung, womit auch der Gang der Geſchichte im Einklange ſteht, beginnt jede neue Lebensepoche mit einem Wunder, und kündigt ſich durch daſſelbe als eine neue Schöpfung an. Dann tritt, im weitern Entwickelungsverlauf, eine Periode der ruhigen Dauer und Erhaltung ein, während welcher ſich das neue Princip nicht mehr intenſiv potenzirt, ſondern nur extenſiv erweitert, und in die räumlichen Maſſen entfaltet. Bei dieſer conſervativen Fortpflanzung in die Breite und Weite, geſchieht es ſelbſt in den Reichen der Natur, aber noch viel häufiger auf dem Gebiet der Geſchichte, daß der erſte normale Typus des bildenden Princips durch äußere Einflüſſe nach und nach modificirt wird, und an ſeiner urſprünglichen Energie verliert, ſo daß er auf die Länge wohl gar entartet. So haben auf allen geſchichtlichen Lebensgebieten des menſchlichen Geiſtes, die epochemachenden Principien und Bildungsimpulſe, im Verlauf ihrer Fortpflanzung, von Volk zu Volk, und von Geſchlecht zu Geſchlecht, eine Abſchwächung ihres urſprünglichen Typus und Ideals erlitten, und ſich ſo mit der Zeit immer wieder einer Regeneration und Reformation, wenn ſie derſelben fähig waren, bedürftig gezeigt. Das chriſtliche Princip nun hat ſich als eine ewig junge Geiſtes- und Lebensmacht erwieſen, welche, wie ſie im Urheber mit der ganzen Vollkraft der göttlichen Wahrheit in die Wirklichkeit trat, auch nach jeder jeweiligen Verdunkelung, während der Perioden ihrer extenſiven Entwickelung, die Kraft der lebendigen Reformation in ſich bewahrte. Allein, ganz natürlich müſſen wir es finden, wenn nach dem Ablauf jener erſten ſchöpferiſchen Epoche des Urchriſtenthums, wo der perſönliche Eindruck von Chriſto die Apoſtel noch ganz urkräftig bewegte, ſehr bald in der nachapoſtoliſchen Zeit eine Periode des bloßen Conſervatismus und der Unproductivität in der Glaubenserkenntniß und in der praktiſchen Aneignungs- und Entfaltungsluſt aller unendlichen Anlagen des chriſtlichen Lebensprincips eintrat. So ſtellt es uns auch die Geſchichte dar. Mit dem Ablauf des erſten Jahrhunderts, nachdem auch der letzte Apoſtel, der

tiefinnige Johannes, heimgegangen, verschwindet für eine Zeitlang jene Kraft des schöpferischen Erkennens und weltumbildenden Lebens, die das apostolische Zeitalter so sehr ausgezeichnet, die im Apostel Paulus und im Johannes sich der letzten Tiefen und Consequenzen der christlichen Offenbarung, in ihrer Beziehung auf das Leben der ganzen Menschheit, nach ihren beiden unversöhnten Gegensätzen im Judenthum und Heidenthum, bewußt zu werden und zu bemächtigen begonnen hatte. Der Geist der Gemeinden concentrirte sich, als subjectives Bewußtsein derselben, von nun an mehr auf das schon Gegebene in seinem Bestehen, und konnte sich nun auch leicht in einseitige Gegensätze verlieren, indem er dieses und jenes Besondere aus der unendlichen Fülle des objectiven Geistes Christi heraushob und vorwiegend pflegte. Und so mußte damals auch die christliche Schriftstellerei einen andern Charakter gewinnen. Die Schriften der sogenannten apostolischen Väter, deren Ursprung, so weit sie ächt sind, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts liegt, tragen ein Gepräge, das sie unter die apostolischen Schriften tief herabsetzt. Der Geist der damaligen Zeit vermochte das Gegebene nur zu erhalten und sich historisch anzueignen, aber nicht aus neuen, tiefern Gesichtspunkten fortzubilden. Selbst die tiefern Kirchenväter in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts, erschöpfen noch alle Kraft in einer vorherrschend passiven Reproduction des gegebenen Inhalts, der ihnen mit so gewaltiger Autorität aus den Schriften des Urchristenthums entgegentrat. Wo aber productive Kräfte wach werden, wie bei den Gnostikern, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, da zeigen sie sich meistens von wilder, maaßloser Natur, und wuchern in groteske Phantasiegebilde aus.

Nach diesem Allen ist es nun schon höchst unwahrscheinlich, daß in dieser, in einer Beziehung so höchst conservativen, in anderer Beziehung so äußerst subjectiv schrankenlosen Zeit, Schöpfungen von der ruhigen Tiefe und Klarheit, wie das Evangelium Johannis und die Briefe Pauli an die Epheser, Philipper und Colosser, oder Evangelien von solchem einfachen objectiven Gepräge und worin der hohe Geist und unendliche Gehalt des Lebens Jesu so still und unscheinbar beschlossen liegt, wie in unseren drei synoptischen Evangelien, sollten entstanden sein.

Gleichwohl hat die neueste Kritik, von der Consequenz ihres fal-

schen Aprioriſmus verleitet, den naturgemäßen Verlauf der Entwickelung des Urchriſtenthums geradezu umgekehrt. Der Anfang des Chriſtenthums liegt hiernach, wie aller Anfang im Schattenreich der Hegel'ſchen Logik, wie der Uranfang der Schöpfung, und das Princip der Hegel'ſchen Metaphyſik ſelbſt, in der dürftigſten Leere und erſcheint ſomit als Ebionitismus. Erſt nach und nach, man weiß nicht durch welche Impulſe, entwickeln ſich aus dieſem dürren Boden des Ebionitismus gewiſſe tiefere Keime. Wie von ſelbſt entſtehen dieſe; wie durch eine generatio aequivoca, ohne das zeugende Princip des objectiven Chriſtus, erhebt und geſtaltet ſich aus dem ſaft- und markloſen Boden des bornirtſten Judenthums die Blume des pauliniſchen Univerſalismus, gleich wie, nach einer längſt verſchollenen und widerlegten Hypotheſe der Phyſiologie, die organiſche Zelle ſich idioſpontan, und ohne göttlichen Schöpfungsimpuls, einſt aus dem verwitternden Mineral gebildet haben, und, bei den ſogenannten Infuſorien, noch von ſelbſt bilden ſoll. Statt daß nach dem Zeugniß des chriſtlichen Bewußtſeins Chriſtus als Organ des barmherzigen Gottes die Gemeinde der Wiedergebornen erzeugt hat, ſoll, nach der modernen Kritik, die Gemeinde, ſoll eben die gehaltloſeſte, armſeligſte Gemeinde (der Ebionitismus), die Erzeugerin von Chriſto geweſen ſein. Aus ihr erhob ſich Paulus, und der iſt dieſer große Umbildner der heidniſchen Welt lediglich aus eigenem Einfalle geworden. Die Miſſion iſt ihm nicht von Chriſto gegeben, ſondern er hat ſie ſich ſelbſt genommen, hat ſie ſich eingebildet, obwohl er ſelbſt auf das Feierlichſte gegen ſolche Anſchuldigung, welche ſchon phariſäiſche Judenchriſten gegen ihn erhoben, proteſtirte. Gleichwohl ſoll der rechte Geiſt der Productivität für die Entfaltung der chriſtlichen Idee ſich erſt ein volles Jahrhundert nach dem Tode Chriſti, durch die weitere Dialectik des Weltgeiſtes gemacht haben. Das Tiefſte, das Evangelium Johannis, iſt auch hier, wie die abſolute Idee in der Hegel'ſchen Logik, erſt das Spätere. Und ſo wird denn das zweite Jahrhundert mit Dem beſchenkt, was man dem erſten durch kritiſche Gewaltacte und trügliche Schlüſſe geraubt hat.

Ja, mein Freund, Trugſchlüſſe, und nichts als Trugſchlüſſe ſind es, wodurch man dieſen Raub an der Geſchichte, vor dem unbeſtechlichen Tribunal derſelben, vergeblich zu beſchönigen ſucht, und ein Raub

iſt es, den man unter dem Rechtstitel einer logiſchen Geſchichtsconſtruction, aus ſubjectiven Gelüſten des Unglaubens, begangen hat. Man ſagt, es ſei hiſtoriſcher Weiſe unbegreiflich, daß jene Gegenſätze, die das apoſtoliſche Zeitalter bewegten, nämlich der Gegenſatz des jüdiſchen, und der des pauliniſchen Chriſtenthums, oder die Frage: ob die Beſtimmung des Chriſtenthums eine univerſelle, oder eine jüdiſch particuläre ſei; man ſagt, es ſei unbegreiflich, daß dieſe Gegenſätze ſchon innerhalb des apoſtoliſchen Zeitalters ihre Erledigung in dem Sinne, wie die Apoſtelgeſchichte es darſtellt, und wie die Annahme der Ächtheit der Evangelien und insbeſondere das Evangelium Johannis es fordern würde, gefunden hätten. Bei der gewöhnlichen Anſicht, meint man, ſei es unmöglich: für die Geſchichte des nachapoſtoliſchen Zeitalters ein befriedigendes Entwickelungsprincip aufzuſtellen, „denn wäre das Chriſtenthum innerhalb der apoſtoliſchen Zeit ſchon abgeſchloſſen und fertig geworden," ſo ſei das zweite Jahrhundert „ein Schauſpiel unerklärlicher Wiederholungen, unbegreiflicher Rückſchritte, da längſt gehobene Differenzen immer wieder auf's Neue ihr altes Spiel begonnen haben müßten."

Ich brauche Sie gewiß nicht erſt aufmerkſam zu machen, daß dieſer Schluß zu viel beweiſt. Denn hiernach hätte die antipauliniſche Richtung des Chriſtenthums, nachdem ſie, wie die Kritik es darſtellt, endlich in der Mitte des zweiten Jahrhunderts durch das vierte Evangelium principiell überwunden worden war, auch ſpäterhin nicht wieder aufkommen können. Und doch beherrſcht eine entſchieden judaiſtiſche Auffaſſung des Chriſtenthums den ganzen mittelalterlichen Katholicismus bis auf die Reformation.

Allein es iſt eine pure Fiction, daß ein ſolcher Gegenſatz zwiſchen Paulinern und Petrinern in der erſten Hälfte des zweiten Jahrhunderts beſtanden hat, wie ihn die neueſte Kritik darſtellt. Die Differenz war damals eine ganz andere, wie in der apoſtoliſchen Zeit. Es war der Gegenſatz der judaiſtiſchen und antijüdiſchen Häreſieen des Gnoſticismus, welcher ſchon gegen das Ende des apoſtoliſchen Zeitalters ſich immer drohender zu regen begann. Dieſe gnoſtiſchen Gegenſätze waren es, die nach dem Ablauf der erſten dreißig Jahre des zweiten Jahrhunderts die Kirche ſo heftig bewegten. Die Gnoſtiker hatten das Intereſſe, je nach

ihrer Richtung, entweder auf den Paulus oder auf die Judenchriſten zu provociren, und das Bild derſelben nach ihrem Parteiſtandpunkte ſich zurecht zu machen. Indem ſie die Momente, welche im Glaubensbewußtſein der Kirche zuſammengehören, auseinanderriſſen, und ſich je des einen oder des andern in einſeitiger Übertreibung bemächtigten, geriethen ſie, wenn ſie ſich vorherrſchend zu pauliniſchen Elementen hingezogen fühlten, in feindſelige Stimmung gegen das in der Kirche noch mit anklingende judaiſtiſche Moment, und umgekehrt befeindeten ſie den Apoſtel Paulus, wenn ſie dem judaiſirenden Zuge der Gnoſis folgten, wie dies am heftigſten die clementiniſchen Homilien thaten. Dieſe, von beiden gnoſtiſchen Parteien vorausgeſetzte Unverträglichkeit des pauliniſchen und petriniſchen Chriſtenthums, ſuchte man ſchon früh auf eine, zu dem Ende erdichtete, Feindſchaft des Petrus und Paulus ſelbſt zurückzuführen, um ſo auf apoſtoliſcher Autorität zu fußen.

Dieſer willkürlich erſonnenen Anſicht der Gnoſtiker beitretend, will uns nun auch die neueſte Kritik glauben machen, als ob ein ſolcher ungelöſter, bis über die apoſtoliſche Zeit hinaus dauernder Gegenſatz wirklich ſchon zwiſchen Paulus und den judenchriſtlichen Apoſteln beſtanden hätte; ein Gegenſatz, der bis zur höchſten, gegenſeitigen Erbitterung und Anfeindung fortgegangen ſein ſoll. Die judenchriſtlichen Apoſtel, Jacobus, Petrus und Johannes, ſind hiernach in ihrem engherzigen Judäismus ſo ſehr befangen geweſen, daß ſie die von Paulus geſtifteten Gemeinden in Galatien, Korinth und Rom, gegen ihren Urheber auf das Bitterſte verhetzt, und auf alle Weiſe von den freien Grundſätzen des Heidenapoſtels abwendig zu machen verſucht haben. Paulus dagegen ſoll, nach ſeinem Grundſatze, daß Jedermann, der noch die Verbindlichkeit des moſaiſchen Geſetzes anerkenne, und, wie die Judenchriſten, das Geſetz aufrecht erhalte, unter dem Fluche ſei (Gal. 3, 10.): Paulus ſoll, nach den Verſicherungen unſerer Kritiker, ſich in ſo erbitterter Weiſe von dem Zuſammenhange mit dem jüdiſchen Weſen und der väterlichen Sitte losgeriſſen haben, daß auf ihn das Bild der Apoſtelgeſchichte, wornach er hin und wieder noch am jüdiſchen Tempelcultus Theil nahm, gar nicht paßt. Bei dieſer gegenſeitigen Entfremdung ſei daher an ein gemeinſames Wirken, nach gemeinſamen, chriſtlichen Grundſätzen, zwiſchen dem Heidenapoſtel und den Koryphäen des

Judenthums gar nicht zu denken gewesen, wofür insbesondere auch noch der Vorfall zwischen dem Petrus und dem Paulus in Antiochien (Gal. 2, 11 ff.), als beweisend angeführt wird.

Allein, mein Freund, das Bild dieses Gegensatzes hat sich durch die mißgeformte Linse der modernen Kritik in ein völliges Zerrbild gebrochen. Die Motive dieses Gegensatzes sind auf die Denkweise der Apostel zurückgeführt worden, während sie doch nach des Apostel Paulus eigenen Andeutungen, welche auch von dieser Kritik noch für glaubwürdig gehalten werden, ganz wo anders liegen. Es ist wahr, eine nicht unbedeutende Verschiedenheit und respective Gegensätzlichkeit der Auffassung des Christenthums, hinsichtlich seines Verhältnisses zum jüdischen Gesetz, herrschte schon zwischen Paulus und den übrigen Aposteln. — Paulus war der erste, der tiefer in das Wesen des christlichen Glaubens, und in den universellen Geist des Erlösers eindrang, während Jacobus am entschiedensten die gesetzliche Seite des Christenthums, die dasselbe mit dem Judenthum gemein hat und als Moment stets in sich bewahren soll, repräsentirte. Eine mittlere Stellung zwischen beiden nahm der Apostel Petrus ein. Dagegen berührte sich der tief innerliche Johannes, in seiner speculativen Auffassung der Idee des Christenthums und der höhern Dignität des Erlösers, am unmittelbarsten mit dem Apostel Paulus. Allein, wie sehr auch alle genannten vier Apostel in ihrer Auffassung der, aus dem Princip des Christenthums, d. h. aus dem Geist des Erlösers, ihrem subjectiven Bewußtsein sich ergebenden, besonderen und allgemeineren Consequenzen von einander abwichen: das Centrum und der Quellpunkt des Glaubens war in allen derselbe Eine Jesus Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, der Fürst alles Lebens, der künftige Richter der Lebendigen und Todten.

In diesem Glauben an den Auferstandenen waren sie alle einverstanden, und daß es, außer in Christo, kein Heil gebe, und daß dies Heil allen Völkern der Erde zu Gute kommen solle, das stand, nach den Erlebnissen des Apostel Petrus an dem Hauptmann Cornelius, allen gleich sehr fest. Nur aus dem Bewußtsein und Gefühl dieser Grundeinheit läßt es sich verstehen, daß, ungeachtet aller sonstigen Verschiedenheiten in der Auffassung des Christenthums nach dessen Ver-

hältniſſe zum Juden- und Heidenthum, Paulus und Barnabas von der einen, und Jacobus, Petrus und Johannes von der andern Seite, zu Jeruſalem, auf dem erſten Apoſtelconvent (um das Jahr 50 n. Chr.) ſich verſtändigten und einander die Rechte reichten zum Ausdruck ihrer principiellen Gemeinſchaft (Gal. 2, 9.). — Dort verabredeten ſie mit einander, daß Paulus und Barnabas ſich an die Heiden wenden, die übrigen Apoſtel aber, wie bisher, ſich vorherrſchend unter den Juden umthun ſollten, indem ſie ſich der Armen gemeinſam annehmen wollten. Paulus gab durch dieſe Übereinkunft zu, daß die Chriſten aus den Juden, ihren väterlichen Sitten und bedeutſamen, religiöſen Gebräuchen ſich nicht plötzlich und gewaltſam zu entfremden brauchten. Dagegen zeigten ſich von der andern Seite die drei judenchriſtlichen Säulenapoſtel, nach den Andeutungen des Paulus ſelber, vollkommen damit einverſtanden, daß die Heidenchriſten mit der Annahme des jüdiſchen Ceremonialgeſetzes verſchont bleiben ſollten. Wo iſt alſo hier eine Spur von einer unauflöslichen Diſſonanz der Principien zwiſchen den Judenapoſteln und dem großen Heidenapoſtel? Im Gegentheil, mit ausgeſtreckter Rechte ſtehen ſie zu einander, und nehmen Juden und Heiden in ihre gemeinſame Miſſion und Sorge auf.

Alſo ſelbſt dann, wenn wir den Standpunkt der drei angeſehenſten Judenapoſtel nur durch die Andeutungen Pauli kennten, und dagegen den nähern Nachrichten der Apoſtelgeſchichte, als einer untergeſchobenen Tendenzſchrift des zweiten Jahrhunderts, nicht recht trauen dürften, ſelbſt dann würde allein ſchon aus den Angaben des Apoſtel Paulus im Galaterbriefe folgen, daß die einflußreichſten Perſönlichkeiten aus dem Kreiſe der unmittelbaren Jünger des Herrn, ſich zur Anerkennung des pauliniſchen Univerſalismus recht gut zu erheben vermochten, daß ſie alſo über den fingirten Ebionitismus der modernen Kritik weit hinaus waren. Eben ſo wird es auch ſchon aus den von der Kritik als ächt anerkannten Briefen des Paulus gewiß, daß dieſer ſelbſt dem Judenchriſtenthum nicht ſo ſteinern gegenüberſtand, und ſich von der väterlichen Weiſe nicht ſo ſchroff losriß, wie die Kritik uns gern einreden möchte. Denn was ſagt er (1 Corinth. 9, 20.)? Daß er den Juden ein Jude geworden ſei, um die Juden zu gewinnen, und denen, die unter dem Geſetz ſind, ein ſolcher, der ſich ſelber dem Geſetz füge. Und

wie setzt er im Römerbriefe (Cap. 9—11.) das Judenthum, nach dessen innerster Idee, in ein so nahes Verhältniß zum Christenthum selbst! Wenn aber die moderne Kritik, ihrer vorausgesetzten Feindschaft zwischen Paulus und den Judenaposteln zu Liebe, aus den Worten des Paulus im Briefe an die Galater, Cap. 2, 6. 9., verhaltenen Groll und innere Gereiztheit herausliest, und den Apostel „zweideutige, ironische Blicke auf die Säulenapostel thun läßt" (vgl. 2 Corinth. 11, 5.), so interpretirt sie in den Text etwas hinein, was nicht darin liegt. Paulus thut, Gal. 2, 4., auch etlicher falschen Brüder Erwähnung, die sich mit eingedrungen hatten in die Versammlung der Apostel, um die Freiheit der heidenchristlichen Gemeinden zu beeinträchtigen. Nun deutet Alles darauf hin, daß dies pharisäistische Judenchristen waren, welche sich, aus Abneigung gegen die freisinnigen Grundsätze des Apostel Paulus, auf die Auctorität der unmittelbaren Jünger des Herrn zu stützen suchten, und diese auch da vorwandten, wo sie nicht die geringste Instruction von den Säulenaposteln empfangen hatten. Dieses, von den falschen Brüdern fälschlicher Weise vorgeschützte, Menschenansehen, dem die Säulenapostel sicherlich gegen ihren Willen, oder ohne ihr Wissen, den Namen leihen mußten, dies ist es, aber nicht die Persönlichkeit des Jacobus, Petrus und Johannes in Wirklichkeit, wogegen sich der Apostel Paulus, am angeführten Orte, Gal. 2, 6., im heiligen Unwillen und mit Protest gegen alles Menschenansehen überhaupt, so feierlich ausspricht. Gegenüber diesen, fälschlicher Weise vorgeschützten Auctoritäten, aber nicht aus Erbitterung gegen die wirklichen Personen der drei Hauptapostel selber, hebt der Apostel Paulus mit Emphase die Würde seines eigenen apostolischen Amtes gegen die Gemeinde in Galatien und Corinth hervor, und will, außer der Einen Auctorität Jesu Christi, des Herrn selber, auf den er seine Berufung eben so unmittelbar zurückführen durfte, wie die unmittelbaren Jünger die ihrige, kein Menschenansehen und keine Auctorität, von wem sie auch ausgehe, gelten lassen.

Somit folgt aus Allem, was der Apostel Paulus andeutet, durchaus nichts, was zu dem Schlusse auf einen solchen Gegensatz berechtigte, wie ihn die negative Kritik fingirt. Vielmehr zeugt jeder Zug für jene innere, im Glauben an den gemeinsamen Erlöser der Juden und Hei-

den wurzelnde, Einheit des Bewußtseins und der brüderlichen Liebe, die alle obwaltenden Differenzen zwischen Paulus und den Säulenaposteln in die Harmonie des alles verklärenden Glaubens auflöste. Nicht die Judenapostel, sondern pharisäistisch gesonnene Anhänger derselben waren es, welche, wie Neander in seinem Werk über das apostolische Zeitalter so einleuchtend gemacht hat, die Gemeinden zu Galatien und Corinth dem Apostel Paulus zu entfremden suchten.

Auch jener Vorfall zu Antiochien, zwischen Paulus und Petrus (Gal. 2, 11—21.), den die moderne Kritik so geschäftig in ihrem negativen Interesse ausbeutet, um den Petrus als einen in ebionitischen Grundsätzen verhärteten Judenchristen erscheinen zu lassen, führt zu demselben Ergebniß. Wir haben hier denselben Petrus vor uns, der, wie er einst aus Furcht vor den Juden seinen Herrn und Meister selber verleugnet hatte, auch jetzt von jenen falschen Brüdern für einen Augenblick eingeschüchtert, sich im freieren Verkehre mit den pauliniſchen Heidenchristen irre machen ließ. Aber wenn Paulus, indem er ihn wegen dieser verkehrten Handlungsweise nachdrücklich, und im Angesichte der ganzen Gemeinde, straft, sich dabei auf das eigene Gewissen des Irrenden beruft, so geht ja daraus hervor, daß er beim Petrus die universelle Anschauung vom Christenthume, und die innere Gelöstheit vom jüdischen Gesetze voraussetzte, daß demnach beide Apostel auf einem und demselben Grund und Boden der evangelischen Überzeugung standen.

Die Annahme der negativen Kritik, als ob die Denkweise der Urapostel eine ebionitische gewesen sei, erweist sich demnach als eine luftige Hypothese, auch selbst dann, wenn man die Voraussetzung, daß die Apostelgeschichte mit ihren Zeugnissen für die wesentliche Harmonie zwischen Paulus und den Judenaposteln unächt sei, zuzugeben genöthigt wäre. Aber auch diese Voraussetzung läßt sich nicht erhärten, sondern zeigt sich geradezu als Willkür. Als Hauptverdächtigungsgrund gegen die Apostelgeschichte führt man die durchgängige Unvereinbarkeit ihrer Berichte mit den parallelen geschichtlichen Andeutungen der pauliniſchen Briefe an. Allein nicht nur Neander, in seinem schon genannten classischen Werke über die Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, sondern unter vielen Andern auch selbst der Mann, welcher die negative Kritik der neuern Zeit vorzüglich mit

begründen half, nämlich de Wette, hat gezeigt, wie die moderne Kritik auch hier Alles auf die Spitze treibt. Und so muß jeder Unbefangene in der Apostelgeschichte, von wem sie auch in der gegenwärtigen Gestalt herrühren mag, stets eine Schrift erkennen, welcher überall sehr glaubwürdige Berichte, und zwar Berichte, die zum Theil, insbesondere von Capitel 16. an, von einem unmittelbaren Begleiter des Apostel Paulus selbst herrühren, zu Grunde liegen. Auf gewisse Weise hat dies auch Dr. Baur selbst zugegeben.

Von großer Wichtigkeit ist besonders das 15. Capitel der Apostelgeschichte, in welchem der schon erwähnte Apostelconvent beschrieben wird. Dieser Bericht hat nach Neander's meisterhafter Auseinandersetzung dasselbe Factum der Vereinbarung zwischen Paulus und den drei Säulenaposteln zum Inhalte, auf welches Paulus im zweiten Kapitel des Galaterbriefes anspielt. Beide Relationen ergänzen und bestätigen sich in der einstimmigsten Weise. Sind aber die in diesem Capitel berichteten Thatsachen durchaus nicht anzuzweifeln, so steht auch das Factum fest, welches ihnen mit zur Voraussetzung dient, daß nämlich Petrus den heidnischen Hauptmann Cornelius bekehrt hat, und daß also auch schon die Urapostel, unabhängig vom Apostel Paulus, die Universalität des Christenthums anerkannt hatten. Daraus folgt dann aber noch weiter, daß die Idee des christlichen Universalismus auch in unsere drei ersten Evangelien nicht erst späterhin im nachapostolischen Zeitalter eingeschmuggelt worden sein kann, wie die moderne Kritik behauptet, sondern der evangelischen Überlieferung ursprünglich angehört.

Freilich meint die negative Kritik gerade in unsern synoptischen Evangelien, für ihre Hypothese vom Ebionitismus der Jünger Christi, die sichersten Anhaltspunkte entdeckt zu haben. Aber wer solche Entdeckungen machen will, der muß das innere Gefüge jedes derselben zuvor erst gewaltsam auseinanderreißen, der muß zu einer solchen sophistischen Hermeneutik, wie Schwegler, seine Zuflucht nehmen, welcher in der Kunst des Aus- und Einlegens selbst den Heidelberger Paulus noch überbietet. Wer nun freilich das vermag, was Schwegler vermag, wer es über sich gewinnen kann, mit diesem Kritiker, in der Geschichte der Martha und Maria beim Lucas, statt einer geschichtlichen Thatsache eine paraboliſche Darstellung des Gegensatzes zwischen judai-

stischem und pauliniſchem Chriſtenthum zu erblicken, der kann auch Chriſtum ſelbſt allenfalls zum Ebioniten machen. Martha, die mit Dienſtleiſtungen ſich abmüht, ſoll das äußerlich werkthätige Judenthum, Maria, die ſtill zu des Erlöſers Füßen ſitzt, das pauliniſche Heidenchriſtenthum verſinnbildlichen. Die Worte des Herrn, daß Maria das beſte Theil erwählt habe, ſind demſelben von einem pauliniſchen Tendenzſchriftſteller des zweiten Jahrhunderts in den Mund gelegt worden, dem die pauliniſche Stelle 2. Corinth. 3, 6. 7. vor Augen ſchwebte. Aus einer ähnlichen Tendenz ſoll, was das Evangelium über die beiden Schächer am Kreuze berichtet, gedichtet worden ſein. Der läſternde Verbrecher bildet die Juden ab, denen das Kreuz Chriſti eine Thorheit war; mit dem Bilde des reuigen Schächers dagegen ſoll den heilsbedürftigen Heiden ein Compliment gemacht worden ſein.

Natürlich, mein Freund, einer ſolchen Pfiffigkeitstheorie, um ein Wort Neander's zu gebrauchen, iſt jede Metamorphoſe möglich. Wenn der Erlöſer in den bekannten Stellen der Bergpredigt und ſonſt, ſich als den Erfüller des Geſetzes darſtellt, wenn er die Apoſtel bei ihrer erſten Sendung auf die Grenzen Judäa's beſchränkt, ſo wittert ſie darin den kraſſeſten jüdiſchen Particularismus, ſo ſteht flugs der Schluß feſt, daß ein ebionitiſcher Judenchriſt dieſe Worte gedichtet habe, während der ſpätere Ausſpruch des Herrn, worin er ſeinen Jüngern nach ſeiner Auferſtehung den Auftrag ertheilt, daß ſie das Evangelium allen Völkern der Erde verkündigen ſollten, natürlich nur von einem Pauliner erſonnen ſein kann, und ſich im zweiten Jahrhundert in unſerm Matthäus-Evangelium abgelagert haben muß.

Beiſpiele von ähnlichen Gewaltacten, womit dieſe Kritiker den Sinn des Evangeliums Johannis verdrehen, und den Evangeliſten gerade das Gegentheil von dem ſagen laſſen, was er ſagen will, um doch ja zu dem Reſultate zu kommen, daß derſelbe keine wirkliche Geſchichte, ſondern nur eine geſchichtlich-ſymboliſche Einkleidung ſeiner ſubjectiven Ideen zu geben beabſichtigt habe — Beiſpiele davon habe ich Ihnen ſchon am Schluſſe meines letzten Briefes mitgetheilt. Hier will ich Sie nur noch auf den Handgriff aufmerkſam machen, womit man, um für die Verdächtigung des Evangeliums Johannis auch einen äußeren geſchichtlichen Grund zu gewinnen, ſo viel Gewicht auf die Glaubwürdigkeit

der kirchlichen Zeugnisse für die johanneische Verfassung der Apokalypse legt, während man von Seiten dieser Kritiker sonst die äußerliche Beglaubigung einer Schrift durch die Tradition, dafern dieselbe ihren Zwecken entgegensteht, sehr gering anschlägt, und gar leicht zu beseitigen weiß. Der äußerlichen Gründe für die Ächtheit der Offenbarung Johannis nehmen sie sich hier auf einmal mit dem wärmsten Interesse an, da, wenn diese Ächtheit feststeht, sich daraus eine Reihe neuer Argumente gegen die Ächtheit des Evangeliums zu ergeben scheint. Denn die Apokalypse läßt sich allerdings am leichtesten, wegen ihres sinnbildlichen Charakters, im Geiste eines starren Judenchristenthums deuten, obgleich sich von einer Polemik gegen die pauliniſche Richtung, wie uns die negative Kritik weiß machen will, keine Spur darin findet. Ist nun — so schließt unsere Kritik — ist der Verfasser der Apokalypse, welcher sich als fleischlich gesinnter Judenchrist, als ein Mann, der an das tausendjährige Reich des Messias glaubt, charakterisirt, ist derselbe identisch mit der Person des Apostel Johannes, so folgt, daß das vierte Evangelium, welches in einem ganz anderen Geist gehalten ist, kein Werk desselben Johannes sein kann.

Allein, auch dieser Angriff auf die Ächtheit des Johannes-Evangeliums ist so schlimm nicht, wie er aussieht. Denn gesetzt auch, beide Schriften, die Apokalypse und das Evangelium, könnten nicht nach einer längeren Zwischenzeit von einem und demselben Manne verfaßt worden sein, gesetzt, es wäre noch unwahrscheinlicher, als es mich bedünken will, daß eine reichbegabte Persönlichkeit sich im höhern Alter nach Styl und Anschauungsweise noch so metamorphosirt haben sollte, wie Johannes gethan haben müßte, wenn er von den Gluthfarben der Apokalypse, welche einen „Donnersohn" zu verrathen scheinen, zu den sanften und gleich einem stillen Wetterleuchten hinwallenden Farbentönen des Evangeliums übergegangen wäre —, gesetzt, sage ich, dies wäre so absolut undenkbar, wie es mir bei den mancherlei Berührungen, welche das Evangelium mit der Apokalypse hat, noch immer nicht ganz einleuchten will: so ist doch das Evangelium äußerlich vollkommen eben so stark beglaubigt wie die Offenbarung, und hat gegen die letztere noch das voraus, daß es vom Eusebius als unbezweifelt ächte Schrift mit angeführt wird, während die Ächtheit der Apokalypse schon damals

bei einzelnen Kirchenvätern Bedenken erregte. Was aber die inneren Gründe betrifft, so paßt, wenn beide Schriften nicht aus einem und demselben Geiste geflossen sein können, wie auch de Wette und Neander vermuthen, und wie besonders Lücke, durch sein ausgezeichnetes Werk über den Apokalyptiker, wahrscheinlich zu machen gesucht hat, so paßt, sag ich, das Evangelium allerdings noch mehr, als die Apokalypse, zu dem hehren Bilde, was wir uns von dem Jünger entwerfen müssen, der nicht nur nach dem Evangelium selbst, sondern auch nach der glaubhaften Tradition Kleinasiens, an der Brust des Herrn ruhte, und schon früh mit der tiefen Receptivität eines sinnigen Gemüthes sich in das Göttliche und Urbildliche der Erscheinung des Erlösers versenkt haben mag.

Wenn aber die negative Kritik endlich sogar, um den Johannes als einen starren Judenchristen zu verdächtigen, sich auf die Nachricht des Bischofs Polykrates beruft, wornach der Apostel die goldene Platte (πέταλον) an der Stirne getragen haben soll, welche zu den auszeichnenden Merkmalen des jüdischen Hohenpriesteramtes gehörte, so hat Neander gezeigt, wie diese Angabe des Polykrates schlechterdings nicht eigentlich, sondern symbolisch verstanden werden könne, da es ja stets nur dem wirklichen Hohenpriester im Tempel zu Jerusalem erlaubt war, sich bei seinen Amtsfunctionen mit jenem hohenpriesterlichen Diadem zu schmücken.

Doch, Sie werden es müde sein, noch länger den Quergängen und Winkelzügen mit mir nachzuwandeln, auf denen die moderne Kritik das Material zu den Prämissen für ihre christfeindlichen Schlüsse hereinzuschmuggeln sucht. Wir haben schon hinreichend erkannt, wie keine einzige von diesen mühsam zusammengebrachten, künstlich in einander geschweißten Voraussetzungen probehaltig ist.

Ist aber, wie sich auf jedem Punkte gezeigt hat, das ganze Gerede vom Ebionitismus des Urchristenthums nur eine luftige Hypothese; ist es eine leere Einbildung, als ob die unmittelbaren Apostel des Herrn, und noch dazu unter ihnen die hervorragendsten, wie Jacobus, der Bruder des Herrn, Johannes, sein Lieblingsjünger, und Petrus, der in so vielen Stücken als der Erste galt, als ob die so hartnäckig in ihre jüdische Denkweise verbissen gewesen wären, daß sie sich

ihr ganzes Leben hindurch, trotz der Fülle innerer und äußerer Erlebnisse, nicht darüber zu erheben vermocht hätten; ist es ferner gegen alle Geschichte und gegen alle psychologische Wahrscheinlichkeit (worauf ich noch später zurückkommen werde), als ob Paulus sich aus eigener Autorität zum Apostel Jesu Christi aufgeworfen, und bei der Verkündigung seines Evangeliums sich auf nichts weiter als auf eigene Erfindungen, trügerische Visionen und logische Schlußfolgerungen gestützt habe: wohlan! so fallen mit diesen fälschlichen Voraussetzungen sämmtliche Prämissen der neusten negativen Kritik wie Kartenhäuser in sich selbst zusammen, und mit den Prämissen stürzen sofort auch in Nichts dahin alle jene grimmigen Schlußfolgerungen gegen die Ächtheit unserer Evangelien und der übrigen angefochtenen Schriften des neutestamentlichen Kanons, alle jene berüchtigten Angriffe gegen die historische Glaubwürdigkeit der apostolischen Zeugnisse von Christo. Und so zeigt sich von Neuem, daß durch geschichtliche Argumente dem Christenthum und seinem Wunderleben nicht beizukommen ist.

Zum Schluß dieses Briefes will ich nur noch die Hypothese der modernen Kritik von dem schon erwähnten häretischen Evangelium der Ebioniten, worin man die Urquelle für das Ebionitische in unseren drei ersten Evangelien, und von dem Evangelio des Gnostiker Marcion (um 150 n. Chr.), worin man die Urquelle für die paulinischen und universellen Elemente, besonders im Lucas-Evangelio, ausfindig gemacht zu haben sich rühmt, mit ein paar Bemerkungen in ihrer Willkür und Nichtigkeit aufweisen. Ich fuße dabei auf den gründlichen und gewissenhaften Forschungen des nach seiner kritischen Freisinnigkeit bekannten, seligen de Wette. Dieser hat aber nachgewiesen, wie das ebionitische Hebräer-Evangelium nichts weiter ist, als eine aus dem Bedürfniß der, hinter der Gesammtentwickelung des christlichen Bewußtseins zurückgebliebenen, hebräischen Christen hervorgegangene Übersetzung aus dem griechischen Text unseres Matthäus-Evangeliums, eine Übersetzung, welche durch Zusätze und Abänderungen von unserm kanonischen Matthäus-Evangelium vielfach abweicht. Ebenso hat er gezeigt, daß das Evangelium des antijüdischen Häretikers Marcion gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts auf Grundlage unseres kanonischen Evangeliums Lucä entstanden ist, während die umgekehrte Hypothese

Baur's und Schwegler's nur sophistisch gerechtfertigt werden kann, und mit der Versicherung des dritten Evangelisten, welcher im Vorworte seines Evangeliums (Luc. 1, 1 ff.) bemerkt, daß er allen Ereignissen von ihrem Ursprung an mit Genauigkeit nachgegangen sei, sich nicht reimen will. Reicht nun, wie die negative Kritik behauptet, der Ursprung des Hebräer-Evangeliums bis an das palästinensische Zeitalter zurück, und ist dasselbe doch nur eine Übersetzung aus dem kanonischen Matthäus-Evangelium, so muß das letztere noch früher existirt haben, wie denn auch alles dafür spricht, daß es schon vor der Zerstörung Jerusalem's verfaßt wurde. Nun hat aber auch, aller Wahrscheinlichkeit nach, der Verfasser unseres ersten kanonischen Evangeliums schon aus einer noch ältern Evangelienschrift geschöpft, auf welche vermuthlich auch Lucas zurückging, und auf die auch Eusebius hindeutet, wenn er berichtet, daß der Apostel Bartholomäus, als er zu den (sogenannten) Indiern der Verkündigung des Evangeliums wegen gegangen sei, eine hebräische, von dem Matthäus herrührende Urkunde der evangelischen Geschichte mitgenommen habe.

So läßt sich denn die erste schriftliche Darstellung der Thaten und Worte des Herrn mit der höchsten Wahrscheinlichkeit bis in die Blüthe des apostolischen Zeitalters selbst zurückführen, und da es historischer Weise gar nicht zu bezweifeln steht, daß der Inhalt der evangelischen Verkündigung des Paulus ganz und gar derselbe war mit dem, was die übrigen unmittelbaren Jünger Christi von der Geschichte ihres Herrn und Meisters aus eigener Anschauung bezeugten, so steht so viel unumstößlich fest, daß der Grundkern unserer drei synoptischen Evangelien als unmittelbarer und unveränderter Niederschlag aus der mündlichen Darstellung der Reden, Thaten und Ereignisse aus dem Leben Christi durch den Paulus und die Augenzeugen, durchweg ächt und lauter und wahrhaftig ist. Dieser Kern aber, woraus besteht er? Aus den Zeugnissen und Erzählungen von der göttlichen Weisheit und wunderthätigen Kraft Christi, von der Stiftung des Reiches Gottes durch ihn, von der Offenbarung seiner Herrlichkeit als des Sohnes Gottes durch die Auferstehung vom Tode, von der Ausrüstung der Jünger mit der Kraft aus der Höhe und von der Einsetzung der Sakramente.

Wohlan, damit haben wir aber eine Reihe von Thatsachen vor uns,

die sämmtlich nur als der Ausfluß einer, nach ihrem Ursprunge über das sündhafte und von der Natur abhängige Wesen der Menschheit hinausliegenden, neuen, göttlichen Schöpfung auf Erden begriffen werden können. So stellt sich uns mithin das Christenthum in seinem Werden thatsächlich als ein Wunder Gottes in der Menschheit dar, als ein Wunder, dessen Wirkungen noch beständig ungeschwächt bis in die Gegenwart fortdauern, und dessen Wahrheit uns überall zu Herzen geht, wo wir einen neuen Triumph des Reiches Gottes nach seiner Wahrheit über den zweifelnden Verstand, nach seiner Gnade über das sündige Herz und nach seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit über den dumpfen, widerstrebenden Willen eines zu Christo sich bekehrenden Menschenkindes erfahren.

Sechzehnter Brief.

So hätten wir uns denn, mein Lieber, durch die vier Stadien in der Sandwüste kritischer Verneinungen, und durch den Wolken- und Hypothesendunst des Unglaubens wieder hindurch gekämpft zu dem festen, geschichtlichen Boden, wo unsre Evangelien mit dem frischen Glanze ihrer historischen Glaubwürdigkeit das geblendete und vertrocknete Auge neu beleben. Bevor ich Ihnen nun noch etwas näher auseinandersetze, wie weit diese Glaubwürdigkeit sich bei jedem einzelnen Evangelium erstreckt, und wie insbesondre das vierte Evangelium, nach den einstimmigen Ergebnissen einer besonnenen Kritik, sich als ein Zeugniß aus lauterster Quelle und von der entschiedensten historischen Glaubwürdigkeit bewährt, will ich Ihnen erst einige Data über das Alter und den Ursprung der Evangelien an die Hand geben.

Von unserm ersten Evangelium ist es sehr wahrscheinlich, daß dasselbe schon dem Apostel Johannes zu Gesichte gekommen war, wie dies selbst die negative Kritik insofern zugesteht, als sie den Verfasser des vierten Evangeliums den geschichtlichen Inhalt seines Evangeliums aus den Synoptikern schöpfen läßt. Johannes nun überlebte alle andern Apostel des Herrn und starb erst gegen das Ende des ersten Jahrhunderts oder reichte wohl gar bis in das erste Decennium des zweiten Jahr-

hunderts hinüber, da er, nach einer durchaus glaubwürdigen Tradition der Kirche, bis zu den Zeiten Trajan's gelebt hat. Bald nach dem Tode des Johannes aber müssen alle vier Evangelien und sämmtliche Schriften unsers neutestamentlichen Kanons, mit Ausnahme einiger zweifelhaften, z. B. des zweiten Briefs Petri, dem Gesammtbewußtsein der christlichen Kirche damaliger Zeit bekannt geworden sein, da christliche und widerchristliche Schriftsteller schon um 130 — 140 n. Chr. sich auf das Ansehen der Evangelien und neutestamentlichen Schriften als auf eine entschieden feststehende, apostolische Autorität berufen, da selbst die ersten Gnostiker, wie Marcion, Valentinus und Basilides, ja, wie nicht minder der heidnische Bestreiter des Christenthums, Celsus, schon um das Jahr 140 unsre Evangeliensammlung kannten, und nie deren apostolische Ächtheit, sondern blos deren Glaubwürdigkeit oder Unverfälschtheit, und zwar aus dogmatischen Gründen, bestritten.

Es ist demnach eine falsche Behauptung der negativen Kritik, als ob die drei ersten Evangelien erst seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts, und das vierte Evangelium gar erst gegen das Jahr 170 nach Chr. bekannt geworden wären. Schon Justinus Martyr, ein vom Heidenthum zum Christenthum übergetretener Gläubiger im Philosophenmantel (geb. 89, gest. 163), geht in seinen Schriften sehr häufig auf unsre Evangelien zurück, und in einer seiner Apologieen, deren Abfassung man schon um das Jahr 138 zu setzen hat, führt er sehr viele Aussprüche Christi an, welche mit den entsprechenden Stellen in unsern Evangelien theils wörtlich, theils sehr nahe, und nur mit einigen Wortabweichungen, zusammenstimmen. Auch mit dem Johannes-Evangelium zeigt sich Justinus Martyr bekannt.

Nach den Zeugnissen des Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian, sowie auch des Bischofs Theophilus von Antiochien, stand das kanonische Ansehen sämmtlicher Evangelien zu ihren Zeiten schon durchaus unerschütterlich fest. Irenäus aber, der seit dem Jahre 177 Bischof von Lyon war, hatte seine Jugend in dem ehemaligen Wirkungskreise des Apostel Johannes in Kleinasien, im vertrauten Umgange mit vielen Schülern der Apostel, zugebracht, und sein Lehrer war Polycarpus, Bischof von Smyrna, ein Schüler des Johannes selber. Vom Polycarpus, der mit dem Apostel Johan-

nes im längern, unmittelbaren Verkehr von Angesicht zu Angesicht gestanden hatte, hörte Irenäus und konnte er auf das Genaueste erkundigen Alles, was jener aus eigener Anschauung erfahren hatte, oder was er aus dem Munde des Apostels selber wußte. Wenn also Irenäus die Ächtheit der Evangelien bezeugt, wie er denn auf das entschiedenste thut, so hören wir in seinen Zeugnissen mittelbar die Stimmen des Apostel Johannes und anderer Apostel mit. Wie genau er sich nach dem Johannes und dessen Leben und Wirken beim Polycarp erkundigt haben mag, können wir daraus schließen, was Irenäus in einem Briefe an seinen Jugendfreund Florinus, der späterhin zu den Irrlehrern übergegangen war, bemerkt. Hier bezeugt er, wie das Alles, was er bei dem Polycarp erlebt habe, noch immer lebendig in seinem Gedächtnisse nachtöne. „Was wir in der Kindheit vernommen haben," sagt er, „wächst mit der Seele, und wird Eins mit ihr, so daß ich den Ort beschreiben kann, an welchem der selige Polycarp saß und sprach, sein Ein- und Ausgehen, seine Lebensweise und seine Körpergestalt, die Vorträge, welche er an die Gemeinde hielt, wie er von seinem Umgange mit dem Johannes und mit den Übrigen, welche den Herrn gesehen hatten, erzählte, wie er ihre Reden berichtete, was er von ihnen über den Herrn, dessen Wunder und dessen Lehre vernommen hatte." — „Da Polycarp Alles," so fährt Irenäus fort, „von den Augenzeugen des Lebens Christi empfangen hatte, so erzählte er es übereinstimmend mit der Schrift. Dies hörte ich damals, vermöge der mir widerfahrnen Gnade Gottes, eifrig an, und schrieb es nicht auf Papier, sondern in meinem Herzen nieder, und stets bringe ich es mir durch die Gnade Gottes wieder in frische Erinnerung."

Ich brauche Sie wohl kaum aufmerksam zu machen, mein Lieber, wie ein solches Zeugniß so recht anschaulich für das Vorhandensein jener elektrischen Kette spricht, welche ununterbrochen, durch alle Zeugen der Kirche, bis in Herz und Mund der Apostel selbst zurückgeht, und von dort den Heilsfunken des Evangeliums mit unwiderstehlicher Kraft historischer Wahrheit und Beglaubigung in jede Seele hinüberleitet, die sich nicht in der Selbstsucht des eitlen Verstandes und Herzens dagegen isolirt. Schauen Sie nun auch den Irenäus als Glied dieser hei-

ligen Verkettung an, so werden Sie das Gewicht seiner Zeugnisse von der Ächtheit unserer Evangelien erst zu würdigen verstehen, so werden Sie ermessen, was es bedeuten will, wenn wir in seinen Schriften lesen, wie ihm die Thatsache, daß es vier kanonische Evangelien gäbe, so fest stand, als die Thatsache der vier Weltgegenden. Nun, in einer ähnlichen Gewißheit der Überzeugung lebten auch die andern genannten Väter! Sie alle aber repräsentirten in sich das Gesammtbewußtsein, worin die Gemeinden an den verschiedensten Orten und aus den verschiedensten kirchlichen Parteien in der damaligen Zeit lebendig zusammenstimmten, und eben dies Bewußtsein reichte durch eine Verkettung von lebendigen Zeugen, wie sie sich in der Aufeinanderfolge der Bischöfe aller Hauptgemeinden darstellt, überall in die frühere christliche Vergangenheit, ja in die Uranfänge der Kirche Jesu Christi selbst zurück.

Nehmen wir ferner hinzu den Charakter der Stabilität und, man kann sagen, der hin und wieder hervortretenden Hartnäckigkeit der Kirche, nach dem Absterben des letzten Apostels, so werden wir für das massenhafte Eindringen von falschen Evangelien und Briefen unter dem Namen der Apostel, und für das Aufkommen ganz neuer Gesichtspunkte in der Darstellung der evangelischen Überlieferung, wie die Kritik sie fingirt, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in der Kirche selbst gar keinen Grund finden, sondern wir müssen erwarten, daß die damalige Kirche alle neu aufkommenden, pseudonymen Evangelien, von denen die kirchliche Erinnerung der Hauptgemeinden und ihrer Bischöfe nichts wußte, sofort als ketzerische Machwerke wird verworfen haben, oder daß sich dieselben doch nur sehr vereinzelt halten konnten. Denn damals hielt jede Gemeinde und jede kirchliche Partei an ihrer besondern Überlieferung, selbst in unwesentlichen Dingen, mit solcher Zähigkeit fest, daß nicht selten über diese Verschiedenheit des Herkommens in Punkten des Ritus, Streitigkeiten zwischen den dissentirenden Richtungen entbrannten, bei denen es zu einer Nachgiebigkeit von der einen oder andern Seite gar nicht kommen wollte. Aber hinsichtlich des Gebrauchs der heiligen Schriften des neutestamentlichen Kanons, und welche darin aufzunehmen seien und welche nicht, war man, mit Ausnahme von ein paar unbedeutendern Briefen, aller Orten einig, was doch nothwendig schon eine lange Gewöhnung an dieselben voraussetzt.

Besonders wichtig ist in dieser Beziehung, daß selbst die Gnostiker, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, bei allen ihren destructiven Tendenzen, und trotz der Opposition, worin sie zu dem historischen Kern des Evangeliums und dessen Predigt von dem im Fleisch Geoffenbarten, Gekreuzigten und leibhaftig Auferstandenen sich befanden, daß sie trotz alle dem, um sich den Schein der Christlichkeit zu bewahren, auf die vier Evangelien zurückgingen, freilich, um dieselben in ihrem doketischen Geist zu interpretiren. Aber diese damalige Geschäftigkeit der Gnostiker, die Evangelien im Geist ihres Systems auszulegen, um so ihre eigenen Ansichten als die urchristlichen selber zu bewähren, beweist, wie hoch das Ansehen der kanonischen Evangelien schon damals stand, und wie die Autorität derselben für eine gar nicht anzuzweifelnde, bis in die apostolischen Zeiten selbst zurückwurzelnde Autorität galt. Diesen Gebrauch von den Evangelien machten unter den Gnostikern schon Valentinus und Basilides und nicht minder Marcion. Basilides blühte aber bereits um 125, Valentinus um 140, und Marcion um 140—150 n. Chr. Somit reicht die Anerkennung des neutestamentlichen Kanons nothwendig schon bis in die Zeit vor dem Auftreten dieser Männer zurück. Die Kirche kann, wie Heinrich Thiersch in dem gediegensten Kapitel seines schon genannten Werks treffend ausgeführt, und späterhin, in seiner Erwiederung auf die Gegenschrift von Baur, siegreich behauptet hat, die Kirche kann ihre feste Stellung dem Gnosticismus gegenüber nicht erst im Verlauf ihres Streits gegen denselben genommen haben. „Das Stabile, welches sie den Feinden als Wall entgegenstellte, das Ansehen der urkanonischen Schriften," so schließt Thiersch mit Recht, „konnte die Kirche den Gnostikern in solcher Weise gar nicht entgegenstellen, wenn es nicht bereits stabil, d. h. schon vor dem Auftreten derselben in's Reine gebracht war."

Somit kann also von einer Unterschiebung unsrer Evangelien um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, oder kurz vor derselben, gar nicht die Rede sein, wenn man nicht alle geschichtlichen Data geradezu ignoriren will.

Freilich ist nicht zu leugnen, daß um diese Zeit hin und wieder auch Schriften unter falschen Namen in einzelne kirchliche Kreise ein-

drangen und dort Anerkennung fanden, wie z. B. einzelne Theile der ſybilliniſchen Bücher, worin dem Heidenthum Hinweiſungen auf Chriſtum in den Mund gelegt waren, wie ferner einzelne Schriften der apoſtoliſchen Väter oder Interpolationen derſelben, wie die acta Pauli et Theclae, wie ſelbſt, was das auffallendſte iſt, der zweite Brief Petri, der ſchon früh, nebſt der Offenbarung Johannis, von kritiſchen Kirchenlehrern als verdächtig erkannt wurde, doch ſelbſt im Kanon eine Stellung gefunden hatte. Allein es heißt doch zu leichtfertig ſchließen, wenn man daraus folgert, daß auch Schriften von ſolcher Wichtigkeit, wie unſre Evangelien, wie insbeſondre das Evangelium Johannis, und nicht minder mehrere der großartigſten Briefe des Apoſtel Paulus, dem kirchlichen Geſammtbewußtſein von Verfälſchern der Glaubenslehre untergeſchoben worden wären, ohne daß irgend ein erleuchteter Chriſt den Betrug gemerkt hätte. Entdeckte man doch, wie Tertullian berichtet, ſehr bald den Betrug hinſichtlich der genannten acta Pauli et Theclae und zwang den Verfaſſer derſelben, aus dem kirchlichen Amte zu ſcheiden. Was aber die Hauptſache iſt, ſo tragen die nachweislich untergeſchobenen Schriften aus dem zweiten Jahrhundert ganz entſchieden das Gepräge der damaligen Zeit, während die, von der modernen Kritik verdächtigten, pauliniſchen Schriften ſammt den Evangelien von einem Geiſt durchwebt ſind, deſſen tiefe Originalität und wunderbare Kraft unwiderſprechlich auf das apoſtoliſche Zeitalter zurückweiſen. Ja, es umſchließt nichts Geringeres, als geradezu eine ethiſche und pſychologiſche Undenkbarkeit, wenn man vorausſetzt, daß Schriften von ſolchem ſittlichen Ernſt, und die ein ſo heiliges Bewußtſein vom Weſen der chriſtlichen Wahrhaftigkeit und Lauterkeit beurkunden, von Männern verfaßt und untergeſchoben worden wären, die ſich durch ſolche Handlung der abſichtlichen Fälſchung vor ihrem eigenen Gewiſſen als Betrüger gebrandmarkt hätten. Vor der Inſinuation einer ſolchen Falſchmünzerei würde jeder Beſonnene ſelbſt dann noch zurückbeben, wenn die Prämiſſen, auf welche hin die negative Kritik dieſen Schluß auf betrügliche Tendenzſchriftſtellerei gemacht hat, auch nicht ſo luftiger Art wären, als ſie wirklich ſind.

Laſſen Sie mich, nach dieſen allgemeinen Bemerkungen, nun noch in ſkizzenartiger Andeutung die *poſitiven Ergebniſſe* hervorheben, worin die beſonneneren Kritiker ſämmtlich im Bezug auf jedes einzelne Evangelium mit einander zuſammenſtimmen.

Zuerſt wollen wir das „rechte, zarte Hauptevangelium," das Evangelium Johannis, ein wenig in's Auge faſſen. Es enthält die tiefſte und erhabenſte Darſtellung vom Wort und Werk des Herrn, von ſeinem himmliſchen Wunderweſen und von der Verklärung des Sterbenden und Auferſtehenden. Darum glänzt es auch durch den Schimmer der Herrlichkeit voll Gnade und Wahrheit, der vom Angeſichte des ewigen Menſchenſohnes aus alle Partien deſſelben ſo lieblich, erhebend und herzergreifend durchduftet, wie eine Sonne zwiſchen Planeten unter den übrigen Evangelien hervor; darum iſt es auch von jeher das Lieblingsevangelium aller tiefſten und ſinnigſten Chriſtenmenſchen geweſen und ſelbſt die ungläubige Kritik des modernen Heidenthums muß ſtaunen über ſeine wunderbare Tiefe. Was wir in keinem Gemälde eines Schriftſtellers irgend eines Zeitalters ſo wunderbar und zart vereint finden: dieſe unendliche Weihe und Fülle des Tiefſinns verkleidet in die kindlichſte Einfalt und ſchmuckloſeſte Sinnigkeit, dieſe Durchdringung von höchſter Idealität und unmittelbarſter Anſchaulichkeit: hier finden wir es vereinigt. In dieſem, mit allem morgenfriſchen Widerſchein der Ewigkeit an uns vorüberziehenden *Gotteslamme*, dem ein Täufer in tiefer Anbetung nachjubelt; in dieſem Bilde des Königs der Wahrheit, vor dem die Schergen der Ungerechtigkeit betreten zurückbeben, wo ſie ihn am wehrloſeſten finden, vor dem Pilatus erblaßt, als er über ihn zu Gerichte ſitzen ſoll: in dieſem johanneiſchen Chriſtusbilde, da durchdringen ſich Idee und Wirklichkeit, Gedanke und Leben, höchſte Majeſtät und rührendſte Demuth in einer Weiſe, wie ſonſt nirgends in aller Poeſie und Wirklichkeit. Ja, Alles in dieſem Evangelium iſt Geiſt und Innigkeit, iſt linder, beſeelender Hauch der tiefſten und reinſten Liebesgluth. Hier tagt uns wirklich, in unmittelbarſter Anſchauung, das Leben aus einer höhern Welt; der innerſte Himmel iſt hier aufgethan, und bringt uns ſeine Myſterien ſo menſchlich nahe. Ein ſanfter belebender Hauch aus den Gefilden der Ewigkeit athmet, wie mit Äolstönen, über jeder Scene, die uns den Erlöſer im Kreiſe

der Seinen oder im Gespräch mit heilsdurstigen Seelen vor die Augen führt. — Wie er um die Mittagsstunde einsam am Jacobsbrunnen, auf Sichems Fluren sitzt, und die Seele des samaritanischen Weibes über den Berg Garizim hinaus zu den seligen Höhen leitet, wo Gott im Geist und in der Wahrheit angebetet wird; wie er erschüttert und weinend an Lazarus Grabe steht, und über den Bethanischen Trauerkreis, angesichts der herben Wendung seines eigenen Schicksals, noch einmal die ganze Seligkeit eines geschwisterlichen Vereinlebens zurückführt; wie er's in seinem hohen Ernst nicht verschmäht, selbst unter heitern Hochzeitsgästen zu weilen, und den Quell der irdischen Freude von Neuem zu beleben, wo er ausgegangen war; wie er am Abend vor der schmerzenreichsten Nacht sich den Schurz umgürtet, und den Jüngern die Füße wäscht, und als ihr Herr und Meister sich zu ihrem Diener macht; wie er noch selbst in der Todesstunde das Band der innigsten Liebe zwischen der trauernden Mutter und dem zagenden Jünger knüpft; und was er bei allen dergleichen Anlässen, bald in tiefsinniger Andeutung, bald in lebensfrischen Gleichnissen, von des Vaters heiliger Liebe und von des Sohnes rettender Gnadenkraft lehrt und verheißt —: wer kann's lesen, ohne auf das Wunderbarste davon erschüttert und erquickt zu werden. Und nun beachten Sie zugleich den starken, gewaltigen Ernst, womit der Verfasser dieses Evangeliums, der sich in zarter Andeutung als den an der Brust des Herrn ruhenden Lieblingsjünger desselben zu erkennen giebt, beachten Sie, mit welchem Ernst und Nachdruck er die **Wahrhaftigkeit seines Zeugnisses** von Christo besiegelt, wie er (Cap. 19, 35.) nach der Darstellung der Todesscene feierlich ausruft: Der das gesehen hat, der hat es bezeuget, und sein Zeugniß ist wahr, und derselbe **weiß**, daß er die Wahrheit saget, auf daß auch ihr glaubet! — Vergegenwärtigen Sie sich dies Alles, und Sie werden gestehen müssen, wenn das eine bloße Maske ist, wenn dieser Evangelist von Christo Nichts wußte, als was er durch Andre von ihm erfahren, oder sich selbst eingebildet, oder geradezu erdichtet hatte, und wenn er sich dabei doch für diesen treuen und wahrhaftigen Augenzeugen ausgeben konnte, so war in seiner Seele Verschmitztheit und Lügengeist in einer Weise mit Gottinnigkeit und wunderbarer Gemüths-

tiefe vereint, die uns ſchaudern macht. Laſſen Sie es mich nur geradezu ausſprechen, mein lieber Freund, der Verfaſſer unſers vierten Evangeliums war entweder der abgefeimteſte Betrüger und Heuchler, der unter der Larve des Lieblingsjüngers Chriſti ſich tempelräuberiſch in das Heiligthum der chriſtlichen Überzeugung drang, und die ganze Chriſtenheit um den wirklichen, geſchichtlichen Chriſtus betrog, indem er dafür ein falſches Idol auf ihren Altar ſtellte, vor dem die zarteſten Seelen aller Zeiten zu wunderbarer Abgötterei hingeriſſen wurden: oder, wenn das nicht ſein kann, wenn vor dieſer Annahme alles chriſtliche Wahrheitsgefühl zurückbebt, ſo bleibt nur die bisher gültige, und durch alle Zeugniſſe der Geſchichte bewährte Annahme übrig, daß der Verfaſſer des vierten Evangeliums der Apoſtel Johannes geweſen ſein muß, dieſer wirkliche Lieblingsjünger Jeſu Chriſti, dieſer unmittelbarſte Augen- und Ohrenzeuge des Lebens ſeines Herrn und Meiſters, dieſer glaubwürdigſte unter allen Zeugen von der evangeliſchen Geſchichte! Bei der erſten Annahme gerathen wir in ein Netz von Widerſprüchen, von pſychologiſchen und ethiſchen Räthſelhaftigkeiten, in ein Netz von Charakterverdächtigungen, das wir uns doch nur ſelbſt weben, das wir uns aus Vorausſetzungen weben, welche aus lauter Machtſprüchen, Anachronismen, Textverdrehungen und idealiſtiſchen Träumereien beſtehen, wie dies Hauff an der Schrift von Baur über Johannes ſo treffend nachgewieſen hat. Bei der zweiten Annahme wird alles licht, erquicklich und verſtändlich, und das innere Weſen des Evangeliums, ſein für ſich ſelbſt ſprechender, apoſtoliſcher Charakter, ſteht da, in ſchönſter Harmonie mit dem Geiſt der Geſchichte des Urchriſtenthums und mit den äußerlichen Zeugniſſen der Kirche über die Verfaſſung des vierten Evangeliums durch den Apoſtel Johannes.

Um noch ein wenig auf dieſe äußern Zeugniſſe einzugehen, ſo iſt faſt keine einzige unſrer neuteſtamentlichen Schriften äußerlich ſo ſicher beglaubigt, als das Evangelium Johannis. Zwar findet ſich bei keinem apoſtoliſchen Vater, ſelbſt beim Ignatius, Papias und Polycarp nicht, eine beſtimmte Hinweiſung auf daſſelbe. Allein man darf, wie Credner bemerkt, nicht vergeſſen, daß die Briefe des Barnabas und Clemens von Rom, in denen man eine Anſpielung auf das Evangelium erwarten könnte, kaum jünger ſind, als das Evangelium ſelbſt; daß die

Anwendung, welche Ignatius und Polycarp in ihren wenigen Schriften von unsern neutestamentlichen Büchern machen, sich noch auf so enge Grenzen beschränkt, nach welchen eine Berufung auf das johanneische Evangelium gar nicht zu erwarten steht. Gleichwohl haben Polycarp und Papias, beide Schüler des Apostel Johannes, ein indirectes Zeugniß für das Vorhandensein seines Evangeliums abgelegt, indem nämlich Papias, nach dem Eusebius, sich des ersten johanneischen Briefes bedient hat, aus welchem auch Polycarpus in seinem Briefe an die Philipper den dritten Vers des vierten Capitels anzieht. Nun stammen aber das Evangelium Johannis und der erste Brief ganz unzweifelhaft von einem und demselben Verfasser, und der letztere scheint sogar das Evangelium schon vorauszusetzen.

Der wichtigste Zeuge für die Ächtheit des vierten Evangeliums ist aber Irenäus, der, wie ich schon bemerkt habe, durch den Polycarp so nahe mit dem Johannes zusammenhing. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, wo die kirchlichen Schriftsteller nach und nach in größerer Zahl auftreten, finden wir es sodann von den entgegengesetzten Parteien anerkannt, und schon der Gnostiker Valentinus hat sich in seinem System (um das Jahr 140) drauf bezogen; ja selbst Celsus scheint es gekannt zu haben.

Gegenüber solchen Zeugnissen für die äußere Beglaubigung der Ächtheit des Evangeliums, und angesichts des gesammten, innern Charakters und Geistes desselben, der an keinen andern Verfasser, als den tief innerlichen Johannes, welcher an der Brust des Herrn ruhte, und den Abglanz von dessen Wesen am völligsten in sich aufnahm, zu denken gestattet, gegenüber diesem Vollbewußtsein der Kirche um die Ächtheit ihres schönsten Evangeliums, sinken die kleinen Schwierigkeiten, welche man in einzelnen Redewendungen, historischen und geographischen Notizen und sonstigen Eigenthümlichkeiten des Evangeliums wahrzunehmen meint, zu nichtssagenden Kleinigkeiten herab, von denen ich Sie nicht weiter unterhalten mag. Dafür will ich Ihnen hier noch eine Stelle aus dem Wandsbecker Boten mittheilen, welche auf liebliche Weise den Eindruck wiedergiebt, den das pneumatische Evangelium auf ein sinniges Gemüth macht. „Am liebsten," so läßt Claudius seinen wackern Andreas sich ausdrücken, „am liebsten lese ich im Sankt Jo-

hannes. In ihm ist so etwas ganz Wunderbares — Dämmerung und Nacht, und durch sie hin der schnelle, zuckende Blitz! Ein sanftes Abendgewölk, und hinter dem Gewölk der große, volle Mond leibhaftig! So etwas Schwermüthiges und Hohes und Ahnungsvolles, daß man's nicht satt werden kann. Es ist mir immer beim Lesen des Sankt Johannes, als ob ich ihn beim letzten Abendmahl an der Brust seines Meisters vor mir liegen sähe; als ob sein Engel mir's Licht hält, und mir bei gewissen Stellen um den Hals fallen und etwas in's Ohr sagen wolle. Ich verstehe lang nicht alles, was ich lese, aber oft ist's doch, als schwebt' es fern vor mir, was Johannes meinte, und auch da, wo ich in einen ganz dunkeln Ort hineinsehe, habe ich doch eine Vorempfindung von einem großen, herrlichen Sinn, den ich einmal verstehen werde. Und darum greife ich so gern nach jeder neuen Erklärung des Evangelii Johannis. Zwar — die Meisten kräuseln nur an dem Abendgewölke, und der Mond hinter ihm hat gute Ruhe."

Soweit der liebe Claudius. Was würde er sagen, wenn er jetzt noch lebte, und das Staubgewölk der Kritik mit einathmen müßte, das schon so Vielen den Anblick dieses sanften Vollmondes verdüstert hat! Gewiß, es bedarf erst noch eines recht starken Gnadenthaues von Oben über die Kirche dieser Tage, damit wir uns das Auge wieder wacker waschen und die Gespenster erbleichen sehen, welche das moderne Bewußtsein um das Fleisch und Blut des Herrn betrügen.

Das Evangelium Johannis ist für Leser geschrieben, welche schon über die ersten Anfänge im Glauben hinaus sind, welche mit der menschlichen Seite im Leben des Erlösers sich schon herzinnig genug vertraut gemacht haben, um nun auch nach Enthüllung des tiefern göttlichen Mysteriums, das sich darin ankündigt, Verlangen zu tragen. Dagegen sind es die drei synoptischen Evangelien, welche uns eben das, jedem Bewußtsein zugängliche, sittliche und prophetische Gepräge des Herrn in allgemein verständlicher Weise vor die Seele führen. Sie haben ihre Überlieferungen von Christo vorherrschend aus mündlichen Erzählungen geschöpft, wie solche durch die Jünger und andere Zeugen des Lebens Jesu in Umlauf gesetzt worden waren, und in den palästinensischen Gemeinden mit festen Zügen fortlebten. In diesem flüssigen

Elemente der mündlichen Tradition konnten sich aber nur die populären Kernsprüche und einzelne, leichter verständliche Parabeln, so wie die Erzählungen von den einzelnen Wunderthaten, und zwar ohne das Bewußtsein ihres pragmatischen Zusammenhanges, zu solchen festen Gebilden krystallisiren. Von den tieferen Beziehungen dagegen, von den größeren, zusammenhängenden Reden und Zwiegesprächen des Herrn, von der pragmatischen Entwickelung der Ereignisse und des Conflikts im Leben Jesu, mußte Manches verloren gehen und gleichsam wie Duft verwehen, was nur Johannes in dem zarten Gefäße seiner Brust voll inniger Jesusliebe aufzubewahren vermochte.

Aber wie dem johanneischen Evangelio, so liegen auch den synoptischen Berichten im Wesentlichen lauter glaubwürdige Überlieferungen, und auch solche, die schon früh schriftlich fixirt worden waren, zu Grunde. Ja, so mancher schöne Ausspruch des Herrn, so manche einfach kindliche, und doch von so wundertiefem Gehalt durchwebte Erzählung, welche Johannes nicht berichtet hat, und die uns doch den Erlöser so recht im reinen, menschlichen Lichte seiner milden, sittlichen Größe und Weisheit zeigt, ist uns durch die drei ersten Evangelien erhalten worden, so daß wir den Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi nicht genug dafür preisen können. Führt uns somit Johannes mehr in die übersinnlichen Mysterien des gottgeeinten Wesens des Erlösers zurück, zeigt er uns in ihm den Abglanz der Herrlichkeit des Vaters, den heiligen, über die Schranke der sündhaften Menschheit mit seligem Bewußtsein hinausschwebenden Gottessohn, ohne sich indessen irgendwie in's Doketische zu verirren, so tritt uns im Bilde der synoptischen Evangelien der holdselige Menschensohn, als unser lieber Bruder, mit dem ganzen Herzen voll inniger Sorge um seine armen, leidenden Volksgenossen, entgegen; so sehen wir hier mehr den liebreichen, zarten Freund der verlornen Schaafe vom Hause Israel, dem nichts zu gering ist, der sich mit Zöllnern und Sündern zu Tische setzt, der das unwissende Volk in populärer Lehrweisheit über die Pflichten und Hoffnungen der Genossen seines Himmelreichs, über den tieferen, innerlichen Sinn des Gesetzes aufklärt, und überall den Weg zur lautern Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit durch sein eigenes Beispiel duldend, strafend, ermahnend und vergebend vorangeht.

So stehen also die drei synoptischen Evangelien mit dem Johannes-Evangelium im Verhältniß der schönsten, wechselseitigen Ergänzung.

Lassen Sie mich jetzt nun auch hinsichtlich ihrer historischen Glaubwürdigkeit die Hauptergebnisse der besonnenen Kritik mit einigen Zügen hinstellen.

Zwar von einem unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Jesu rührt keins derselben, in seiner jetzigen schriftstellerischen Ganzheit, her. Denn gegen die Ansicht der Kirche, als ob unser nach Matthäus benanntes Evangelium auch in seiner gegenwärtigen Gestalt den Apostel Matthäus zum Urheber gehabt habe, spricht doch zu Vieles. Papias, Bischof von Hierapolis, ein Schüler des Evangelisten Johannes und ein Vertrauter eines andern Jüngers Jesu, nämlich des Presbyter Johannes (des vermuthlichen Verfassers der Offenbarung) — Papias, der selbst eine Schrift über die Reden und Thaten des Herrn nach Ähnlichkeit unsrer Evangelien verfaßt hatte, erzählt, wie Eusebius in seiner Kirchengeschichte berichtet, vom Matthäus, daß derselbe eine Sammlung der Aussprüche und Thaten des Herrn in hebräischer Sprache zusammengestellt, und daß jeder sich diese Berichte, welche er mit dem Ausdruck τὰ λόγια bezeichnet, so gut er vermocht, übersetzt und interpretirt habe. Schleiermacher fand in dieser Angabe des Papias, indem er τὰ λόγια durch Aussprüche übersetzte, den Sinn, als wolle Papias sagen, Matthäus habe eine Sammlung von Aussprüchen Christi hebräisch geschrieben, welche Andre sich durch Beifügung der örtlichen und zeitlichen Verhältnisse erläutert hätten, und so sei durch einen spätern Überarbeiter unser jetziges erstes Evangelium in griechischer Sprache aus jenem hebräischen Urterte hervorgegangen, indem der Bearbeiter den geschichtlichen Stoff aus der mündlichen Überlieferung geschöpft habe. Diese Ansicht findet auch jetzt noch Anklang, obgleich andere bedeutende Theologen sie für unbegründet halten. Nach neuern Untersuchungen kann es nämlich keine hebräische Urschrift sein, welche unserm kanonischen Matthäus zu Grunde liegt, da sich wahrscheinlich machen läßt, daß diese Urschrift die, in sie verwebten, alttestamentlichen Stellen, aus der Septuaginta genommen, also in griechischer Sprache enthalten haben muß. Somit scheint es, als habe Papias selbst nur eine hebräische Übersetzung oder Verarbeitung des Ur-Mat-

thäus gekannt. Das Wahrscheinlichste hinsichtlich des Ursprungs unsers jetzigen ersten Evangeliums ist nach Bleek, dem auch de Wette beistimmt, daß der Verfasser desselben ein gelehrter Judenchrist war, und zwar ein Palästinenser, der dasselbe in griechischer Sprache schrieb, und dabei schon frühere evangelische Schriften, sei es eine, oder seien es mehrere, welche ebenfalls griechisch geschrieben waren, benutzte. Vielleicht daß diese griechische Urschrift, oder eine von denselben, welche unserm jetzigen Evangelium zu Grunde liegt, vom Apostel Matthäus herstammte, und daß das gegenwärtige Evangelium darnach benannt wurde. Von einem Apostel und Augenzeugen kann das jetzige Evangelium, als Ganzes gefaßt, schon darum nicht herstammen, weil es, mit dem Evangelium Johannis verglichen, mehrere Irrthümer, besonders einen auffallenden Irrthum hinsichtlich des Tages der Kreuzigung Christi enthält, indem es dieselbe auf den ersten Passahtag, der noch dazu ein Sabbath gewesen sein muß, verlegt, während nach Johannes, was allein richtig sein kann, die Kreuzigung einen Tag früher fällt. Dieser letzte Irrthum ist auch in das zweite und dritte Evangelium übergegangen und hat seinen Ursprung vermuthlich in der mündlichen Sage, woraus alle drei Synoptiker, der eine mehr, der andre weniger, geschöpft haben.

Den Zeitpunkt der Abfassung unsers ersten Evangeliums anlangend, so scheint alles dafür zu sprechen, daß derselbe noch vor die Zerstörung Jerusalems fällt, was auch die Ansicht der ältesten Kirche war.

Das dritte Evangelium trägt den Namen des Lucas, eines Schülers und Begleiters des Apostel Paulus, und der Verfasser desselben ist derselbe, wie der Verfasser der Apostelgeschichte, und bezeichnet sich in der letztern indirect, vom Cap. 16. V. 10. ab, als einen Reisegefährten des Apostels. Indessen kann man aus der Apostelgeschichte, wie neuerdings geschehen ist, fast noch mit größerm Recht auf den Timotheus, wie auf den Lucas, als Verfasser derselben, und somit auch des dritten Evangeliums schließen. Wie dem aber auch sei, nach der Einleitung in das Evangelium (Luc. 1, 1 ff.) hatte der Urheber desselben schriftliche Berichte vor sich, welche nach den Aussagen der Apostel und Diener des Worts niedergeschrieben worden waren. Nach diesen, ihm vorliegenden Berichten, die nach seiner bestimmten Aussage auf Autopsie

fußten, ſtellte der Verfaſſer unſeres dritten Evangeliums den Inhalt deſſelben, nachdem er ihn einer neuen, ſorgfältigen Prüfung unterworfen hatte, ſoviel er vermochte, nach einer gewiſſen chronologiſchen Ordnung zuſammen. So iſt alſo gar kein Grund zum Zweifel vorhanden, als ob er, trotz einzelnen Irrthümern im Unweſentlichen, und obwohl er manche Ausſprüche des Herrn nicht in ihrem rechten Zuſammenhange wiedergiebt, nicht im Weſentlichen die hiſtoriſchen Thatſachen aus dem Leben Jeſu wahrheitsgemäß überliefert hätte. Als ein Mann aus dem Kreiſe des Apoſtel Paulus, der in ſeiner chriſtlichen Denkweiſe durch den letztern gewiß bedeutend beſtimmt wurde, mußte er ſich überwiegend von ſolchen Erzählungen aus dem Leben des Herrn angeſprochen fühlen, in denen ſich eine Beziehung der erbarmenden Gnade Chriſti auf die Heidenwelt, ſowie überhaupt der über die Schranken des jüdiſchen Geſetzes unendlich hinausſtrebende Charakter des Reiches Gottes zu erkennen gab. Dieſer Sympathie des Evangeliſten verdanken wir vielleicht die Aufnahme mehrerer herrlichen Parabeln des Herrn in das dritte Evangelium, z. B. der Parabel vom verlornen Sohne, vom barmherzigen Samariter, ferner vom Zöllner und Phariſäer, ferner die Aufnahme des Berichts von der Erwählung und Ausſendung der ſiebenzig Jünger, eine Zahl, worin Chriſtus ſelbſt eine Beziehung auf die Heidenwelt hineingelegt hat, ſofern man ſich die Geſammtheit aller Völker unter der Zahl ſiebenzig oder zwei und ſiebenzig zuſammengefaßt dachte.

Hat Lucas derartige Stücke wirklich aus Sympathie für das pauliniſche Heidenchriſtenthum, mit beſonderer Vorliebe, in ſein Evangelium aufgenommen, ſo hat er inſofern daſſelbe in einer gewiſſen heidenchriſtlichen Tendenz geſchrieben. Allein von einer ſolchen Tendenzſchriftſtellerei, wonach er derartige Parabeln und Erzählungen ſelbſt erſt erdichtet, oder die Überlieferung nach ſeinen Zwecken umgeſtaltet haben ſoll, iſt ihm nichts in den Sinn gekommen.

Was den Urſprung des Marcus-Evangeliums betrifft, ſo ſind die Anſichten darüber noch am meiſten getheilt. Während einige Kritiker daſſelbe geradezu für das Ur-Evangelium, und mithin für die Grundlage des Matthäus und Lucas, ja, wohl gar auch des Johannes erklären, wie unter andern der Leipziger Philoſoph und Theo-

loge Weiße in seiner Bearbeitung des Lebens Jesu, halten andere es für einen unselbstständigen Auszug aus dem ersten und dritten Evangelium, und der Hauptvertreter dieser letztern Ansicht ist de Wette. Indessen hat uns Eusebius eine Angabe des Papias auch hinsichtlich der Entstehung des Marcus-Evangeliums aufbewahrt, die doch nicht aus der Luft gegriffen sein kann, und nach der Ansicht mehrerer geachteter Kritiker, auf unser jetziges zweites Evangelium, was den Namen des Marcus trägt, ihre Anwendung findet. Papias erzählt nämlich, der Presbyter Johannes habe ihm die Auskunft gegeben, daß Marcus, der Begleiter und Hermenent des Petrus in Rom, wo der letztere das Evangelium, je nachdem die Gelegenheit sich ergab, verkündigte, die Thaten und Worte Christi nach dem rhapsodischen Vortrage des Petrus genau zwar, aber nicht nach einer bestimmten Anordnung niedergeschrieben habe. Nun meint man freilich, diese Angabe des Papias passe nicht auf unser jetziges Marcus-Evangelium, da dasselbe in seiner Composition gerade einer bestimmten Ordnung folge. Allein, es ist ja gar nicht ausgeschlossen, daß Marcus späterhin, vielleicht nach dem Tode des Petrus, worauf Irenäus hindeutet, noch eine genauere Redaction seines Evangeliums, vielleicht nach Bekanntschaft mit dem Lucas-Evangelium, vorgenommen, und so die mangelnde Anordnung hineingebracht haben kann. Auch macht das Marcus-Evangelium mehr den Eindruck einer Bearbeitung der evangelischen Geschichte aus einem Gusse, als den eines compilatorischen Auszuges, bei dessen Verfertigung er bald dem Matthäus, bald dem Lucas gefolgt sein soll.

So viel muß allerdings zugestanden werden, daß ein gewisses, unauflösliches Dunkel über dem Ursprung unserer drei synoptischen Evangelien liegen bleibt. Ebenso läßt sich auch über die Zeit, in welcher Marcus und Lucas ihre Evangelien abgefaßt haben, mit absoluter Gewißheit nichts bestimmen, obwohl die Annahme von Tholuck, Thiersch und Andern, daß der dritte Evangelist die Apostelgeschichte während der Gefangenschaft des Paulus in Rom, und mithin sein Evangelium noch etwas früher verfaßt habe, Manches für sich hat, da die Apostelgeschichte mit der Erzählung der Ankunft des Paulus in Rom den Schluß macht. Denn es drängt sich der Gedanke auf, daß der Verfasser der Apostelgeschichte, wenn er erst später geschrieben hätte,

auch noch die fernern Schicksale des Apostel Paulus berichtet haben würde.

Wie dem aber auch sei, jedenfalls haben wir in unsern drei synoptischen Evangelien Berichte über das Leben Jesu vor uns, die im Wesentlichen durchaus glaubwürdig sind, da sie theils aus schriftlichen, theils aus mündlichen Berichten, welche von Aposteln und Apostelschülern herrühren, geschöpft haben. Aus ihrer Benutzung der mündlichen Sage erklären sich die einzelnen, unerheblichen Irrthümer und etwaigen Entstellungen dieses und jenes Ausspruchs und Lehrvortrags Christi, die man aus unsern synoptischen Evangelien nicht so ängstlich hinwegleugnen sollte.

Es ist das Wesen der mündlichen Sage, hier und da einen Zug hinzuzuthun oder auszulassen, die chronologische Reihenfolge der Begebenheiten, bis auf geringe Andeutungen, zu verwischen, die Localitäten zu vermengen, und dann und wann auch wohl Facta zu verdoppeln. Ebenso schwächt sie manches Tiefere allmählig ab, oder malt Parabolisches zu äußern Ereignissen aus, und verläuft sich wohl selbst bis an die Grenze des Mythischen. Spuren solcher sagenhaften Ansätze und Gebilde lassen sich auch in den drei synoptischen Evangelien nicht verkennen. So ist z. B., beim Lucas, der tiefere, geistige Gehalt der Bergpredigt, welcher sich in der Relation des Matthäus noch viel lauterer abgedruckt hat, theils abgeschwächt, theils in die sinnliche und äußerliche judaistische Denkweise hinübergezogen worden. So gewinnt es nach allen drei synoptischen Evangelien den Anschein, als ob Jesus nur Ein Jahr öffentlich gewirkt habe, und nur einmal, nämlich am Ende seiner irdischen Laufbahn, zum Passahfest nach Jerusalem gekommen sei, während er, nach Johannes, mehrere Festreisen gemacht, und, allem Anschein nach, drei Jahre öffentlich gewirkt hat. So hat Matthäus Cap. 27, 52 u. 53. einen Zug aus der Sage, der mythischer Natur zu sein scheint. Auch einzelne schriftstellerische Irrthümer kommen vor, z. B. wenn Lucas Cap. 2, 2. die Schätzung, welche die Marie nach Bethlehem führt, mit einer spätern, die unter dem Cyrenius statt fand, identificirte. Allein solche Mängel, Verwechselungen und sagenhafte Züge finden sich fast in allen geschichtlichen Urberichten, und können die Glaubwürdigkeit unsrer drei ersten Evangelien, hinsichtlich des histori-

schen Kerns ihrer Erzählungen, nicht im geringsten erschüttern. Trotz der Verschiedenheit ihrer Gesichtspunkte ergänzen sich die Evangelisten unter einander und bestätigen sich gegenseitig, und selbst eine starke historische Skepsis, wenn sie nur einigermaßen die Linie der Besonnenheit inne hält, kann die Thatsächlichkeit des Wunderbaren im Leben Christi nicht bezweifeln, wenigstens nicht aus historischen Gründen, denn diese reden zu gewaltig. Die metaphysischen und naturwissenschaftlichen Zweifel aber beruhen, wie ich Ihnen später zeigen werde, auf einer falschen Weltanschauung.

Aus geschichtlichen Gründen steht die Glaubwürdigkeit der meisten Wunder Jesu schon deshalb fest, weil sich gar nicht erklären läßt, was selbst Strauß in seinem Aufsatze über Vergängliches und Bleibendes im Christenthum zugegeben hat, wie Jesus von seinen Jüngern und vom jüdischen Volk, bei seinem armen, demüthigen Wandel, hätte als Messias erkannt und verherrlicht werden können, wenn er kein einziges messianisches Kriterium, wenn er nicht Wunder aufzuweisen gehabt hätte. Darum sagt auch de Wette in der trefflichen Schlußbetrachtung zu seiner Erklärung des Evangeliums Johannis: „Die Wunder Jesu mögen einzeln alle mehr oder weniger angefochten werden; aber daß er Wunder gethan, darf selbst derjenige, der die evangelischen Berichte für sagenhaft hält, nicht leugnen, weil Sagen nicht leicht aus bloßen Ideen zusammengewoben werden, sondern gewöhnlich geschichtliche Veranlassungen haben; weil die Wunderthätigkeit Jesu überall vorausgesetzt wird; weil er ohne dieses Mittel schwerlich den hinreichenden Eindruck auf sein Volk gemacht haben würde, und weil die theurgische Aufregung der ersten Christen (nach 1 Cor. 12, 28. 2 Cor. 12, 12.) etwas der Art auch in ihrem Herrn und Meister voraussetzen läßt."

Ja, mein Freund, selbst wenn wir keins von unsern vier Evangelien besäßen, selbst wenn die Ächtheit des Johannes-Evangeliums mit Recht anzutasten wäre, was doch nicht der Fall ist, selbst dann würden wir noch einen gewaltigen und unwiderleglichen Zeugen für die dem Stifter des Christenthums innewohnende göttliche Wunderkraft, den großen Heidenapostel Paulus, aufzuweisen haben, dessen Briefe an die Galater, Corinther und Römer selbst die destructivste Hyperkritik nicht anzutasten wagt. Davon nun, und wie die Stiftung des

Christenthums eine Thatsache ist, welche ohne das Wunderwesen ihres Urhebers in der Luft schweben würde, und die, losgerissen von der Thatsache der Auferstehung Jesu Christi, als eine Wirkung ohne entsprechende Ursache dastände, davon will ich noch ein Mehreres in meinem nächsten Briefe reden, indem ich den jetzigen mit dem Zeugnisse eines philosophisch gebildeten Christen aus dem Zeitalter des Kaisers Hadrian beschließe. Quadratus nämlich, ein Vertheidiger des Christenthums gegen die Heiden, der kurze Zeit nach den apostolischen Vätern schrieb, sagt, in dem Fragmente seiner Apologie, das uns Eusebius aufbewahrt hat, folgende merkwürdige Worte: „Die Werke unseres Heilandes," sagt er, „waren immer gegenwärtig, denn sie waren wahrhaft. Ich beziehe mich hiemit auf die von ihm Geheilten, die von den Todten Auferstandenen, welche nicht blos, nachdem sie geheilt und auferstanden waren, gesehen wurden, sondern auch nachher immer da waren. Nicht allein während der irdischen Lebenszeit des Heilandes, sondern auch nach seinem Hingange waren sie eine ziemliche Zeit da, so daß einige von ihnen auch noch bis auf unsre Zeiten am Leben geblieben sind."

Siebenzehnter Brief.

Die historische Bedeutsamkeit der Auferstehungsgeschichte Christi versprach ich Ihnen noch ein wenig zu beleuchten, und so lassen Sie mich gleich in den Mittelpunkt der Sache dringen.

Die Auferstehungsgeschichte bildet so recht das Herz des christlichen Glaubens, inwiefern derselbe ein Glaube an göttliche Thatsachen ist. Daß Christus vom Tode erstanden sei, auf diese Predigt, und auf diese Zuversicht, erbauten sich die ersten christlichen Gemeinden. Die Jünger nannten sich am liebsten „die Zeugen seiner Auferstehung;" und dies Bewußtsein von dem auferstandenen Menschensohne, der aus der Nacht des Grabes als verherrlichter Gottessohn hervorgebrochen, ist das Lebensgefühl aller Derer geworden, die als Glieder in die große Völkerverkettung und Geistergemeinschaft der christlichen Kirche aufge-

nommen worden ſind. Wenn alſo dies Bewußtſein, wenn dieſer Glaube nicht auf einer wahrhaftigen Thatſache beruht, ſo iſt das ganze Chriſtenthum eine Selbſttäuſchung, ſo iſt, wie der Apoſtel ſpricht (1 Cor. 15, 14 ff.), der Glaube der Chriſtenheit eitel, ſo ſind die Jünger, den Paulus mit einbegriffen, als lauter falſche Zeugen erfunden, und dieſes falſche Zeugniß iſt beim Apoſtel Paulus durch die tiefſte Reflexion gegangen; ſo zerrinnt die Offenbarung Gottes in Chriſto als ein falſcher Menſchenwahn, ſo ſind wir noch in unſern Sünden.

Aber nun blicken Sie einmal zurück, mein Freund! Sehen Sie ſich dieſe Glaubensüberzeugung der Chriſtenheit, von der Wahrheit der Auferſtehung Chriſti, einmal drauf an, wie ſie entſtanden iſt; erinnern und vergegenwärtigen Sie ſich einmal recht lebendig, wie einfache, reflexionsloſe Menſchen, wie galiläiſche Zöllner und Fiſcher, und der wunderbare Paulus, die Botſchaft von Chriſto, als einen Geruch des Lebens zum Leben, und des Todes zum Tode, in den zerbrechlichen Gefäßen ihrer zaghaften Herzen und ihrer verachteten Predigt vom Kreuze in alle Welt trugen; wie ſie in ſtiller Zuverſicht, angethan allein mit der Kraft der duldenden Liebe, ohne allen Fanatismus, ohne alle weltliche Gewalt, ja ſelbſt entblößt von allem Glanz menſchlicher Weisheit und Beredſamkeit, die Wahrheit ihres Zeugniſſes vom Auferſtandenen bethätigten; wie ſie die Gottes- und Selbſtgewißheit ihres Glaubens, vor dem hohen Rathe zu Jeruſalem, vor ganz Judäa und dem jüdiſchen Volk, vor Königen und Kaiſern, angeſichts einer höhnenden Welt, im Kampf mit dem Weltreich der Cäſaren, im Conflikt mit der feſtgegründeten Macht griechiſcher Bildung und Skepſis, jüdiſcher Wuth und Verfolgungsſucht, unter Schmach, Marter, Spott und Todesqualen, unter Hunger und Elend, durch Hitze und Froſt, mit viel Kummer, Mühſal und Beſchwerde, ſtets freudig und ungebrochenen Muthes, bewährten und bekräftigten; wie ſie nie abließen, nie wankten, noch ermatteten; wie nicht ſie das Zeugniß umhertrugen, ſondern die demſelben innewohnende Gottesmacht ſie ſpornte und trieb, und über alle Noth und Angſt der Erde hinaustrug, ſo daß ſie ausriefen: wir können es ja nicht laſſen, daß wir nicht reden ſollten, was wir geſehen und gehört haben (Apoſtg. 4, 20.); ſo daß ſie es ſich nicht einmal zum Ruhm auslegten, ſondern für eine heilige Nothwen-

digkeit erachteten, so überall ihr Leben dran zu wagen (1 Cor. 9, 16 ff.)! — erwägen Sie das Alles einmal nach seiner ganzen Bedeutung, nach dem ganzen Reichthum von Folgerungen, die sich daraus ergeben: und Sie werden gestehen müssen, daß es etwas gar Wunderbares um diesen Glauben ist, der die Welt überwunden hat, daß er als eine Macht in der Geschichte hervorgebrochen ist, mit der sich keine andre Macht der Erde und Geschichte nur entfernt vergleichen läßt. Ja, mein theurer Freund, dieser Glaube an den Auferstandenen, der schwache, zaghafte, ungebildete und verachtete Menschen befähigt hat, mit der Kraft des bloßen Wortes die beiden starken, tief eingewurzelten Gestalten der alten Welt, das stolze, theokratische Judenthum, und das durch Kunst und Wissenschaft verherrlichte classische Heidenthum, zu entwurzeln, zu verbrennen, und aus der Asche dieses Brandes eine neue Welt des Lebens, die ewig junge Kirche der Christenheit, hervorzulocken —: dieser Glaube, der, rein in seine innere Kraft gestellt, alle innern und äußern Angriffe einer empörten Welt jetzt schon Jahrtausende hindurch bestanden hat, und noch überall, wo er ein menschliches Herz ergreift, und durch den Anblick des Gekreuzigten und Auferstandenen, mit dem stillen Zauber der himmlischen Liebe durchglüht, aus elenden Sündern herrliche Kinder Gottes schafft: dieser Glaube ist selbst das Wunder aller Wunder; dieser Glaube setzt sich einen Schöpfer voraus, der eben so wunderbar ist, als seine Schöpfung. Und wie dieser Glaube sich gründet auf das Bewußtsein von der Auferstehung des Herrn, so muß diesem Bewußtsein auch eine vollkommen objective Realität entsprechen, so muß auch Christus sich wirklich als der Todesüberwinder offenbart und bewährt haben: oder die erhabenste Thatsache in der Geschichte wäre eine Erscheinung ohne Grund und Wesen, die größte Wirkung der moralischen Weltordnung wäre ohne entsprechende Ursache, und der Ursprung des Christenthums stände außerhalb alles vernünftigen Causalnexus!

So muß jeder Besonnene die Sache, vom historischen Standpunkte aus, fassen, wenn er nicht, einer metaphysischen Grille wegen, dem Princip des geschichtlichen Pragmatismus Hohn sprechen will. Ein Wunder anzunehmen; auf einen neuen, dem innersten Mittelpunkt des Wesens der Menschheit zum Durchbruch verhelfenden Schöpfungsimpuls

Gottes zu recurriren, und Jesum Christum, nach der Kraft seiner Auferstehung, als den Vollender der diesseitigen, und als den sichtbaren Vermittler mit der jenseitigen Menschheit betrachten: das ist eine Anschauungsweise, welche die innerste Vernunft alles Erkennens für sich hat, welche der Idee des Causalnexus in entschiedenster Weise gerecht wird; sofern der wahre Zusammenhang der Weltgesetze, nach der Analogie der ganzen tellurischen Entwicklungsgeschichte, und nach den Grundpostulaten des übersinnlichen Erkennens, darin besteht, daß in der Stufenleiter der Lebensentfaltung immer tiefer und directer der übernatürliche, von Gott gedachte Lebensgrund zum Durchbruch kommt, und die Gesetze der niedern Sphären des Naturlebens durch die Gesetze der höheren Ordnungen verklärt. Nach dieser Weltansicht, wie sie der christliche Glaube fordert, bleibt der Causalnexus in der Auferstehungsgeschichte des Welterlösers nicht nur gewahrt, sondern erscheint nun erst als eine lebendige, progressive Lebensmacht.

Wer dagegen die Realität der Auferstehung Christi leugnet, der hängt nicht nur den Anfangsring der Kette christlicher Lebensumwandlungen und fortdauernder, weltumgestaltender Lebensströmungen in die Luft, sondern reißt auch die Brücke nieder, obwohl vergeblich, die Gottes Hand, durch eine Thatsache, aus der Nacht der Sünde in den Himmel der Gnade, und aus der Sphäre der irdischen in die Sphäre der überirdischen Menschheit, durch die Erweisungen des Todesüberwinders, gebaut hat.

Doch dies sind Andeutungen, die ich erst in einem andern Zusammenhange weiter begründen kann. Für jetzt lassen Sie uns mit einander noch etwas näher auf die historische Genesis dieses weltüberwindenden Glaubens zurückgehen. Wie ist er entstanden? Vergegenwärtigen Sie sich in Ihren Gedanken die Jünger des Herrn in dem Augenblicke, als sie enttäuscht, und mit gebrochenen Herzen, an seinem Grabe stehen. Den Erretter und Beglücker ihres Volks, den langerharrten Messias hatten sie in ihm begrüßt. Mit Ungeduld warteten sie auf den Moment, wo er sich in seiner Herrlichkeit offenbaren, wo er den Thron Davids wieder aufrichten, und sie selbst zu ewigen Genossen seiner sichtbaren theokratischen Machtherrlichkeit erheben würde. Aber was geschieht? Statt dessen sehen sie ihn plötzlich dem schmachvollsten

Tode erliegen, und nun ſind mit Eins alle ihre Hoffnungen dahin. Wie geknicktes Rohr brechen ſie zuſammen. Das Leben hat ſeinen Werth für ſie verloren, die Fackel ihrer Begeiſterung erliſcht, der Glaube an den Meſſias endigt in Verzweiflung. Sie ſehen ſich in allen ihren Erwartungen enttäuſcht; es war ja von allen, worauf ſie zuverſichtlich gerechnet hatten, das Gegentheil eingetreten. Unter einer Dornenkrone war der geſchieden, den ſie im Geiſt ſo oft mit Scepter und Diadem geſchmückt hatten. So mußten ſie ſich trauernd, wie Schaafe ohne Hirten, zerſtreuen, ein jeder in das Seine. Was konnte ſie länger zuſammenhalten? Von Chriſto hatten ſie ferner nichts mehr zu hoffen; nur kummervolle Thränen konnten ſie ihm nachweinen.

Aber ſiehe! mit einem Male ſchaaren ſich die Zerſtreuten von Neuem zuſammen. Und wie ſehen wir ſie angethan? — Ihr Auge ſtrahlt Freude und ſelige Zuverſicht. Ihr Herz erglüht von Muth und unbedingtem Vertrauen auf die Macht deſſen, der am Kreuze erblaßt war. Die Flamme der Begeiſterung athmet aus ihren Mienen, ſtrömt aus ihren Reden. Sie ſind vollſtändig umgewandelt. Wie? hat ſie etwa der Geiſt der Rache ergriffen? O nein, ſondern es iſt der ſtille, himmliſche Geiſt der demüthigen Liebe und Geduld, der ſie in den Schranken des ruhigen Wartens hält. Wie? harren ſie etwa auf das Schwerdt, das ihnen in die Hand gelegt werden ſoll, und nähren ſie im Geheimen ſchon die Flamme, mit der ſie zerſtörend über den hohen Rath, und ganz Judäa losbrechen wollen? Freilich; und ſie erhalten dies Schwerdt auch; und die Flamme züngelt auch ſchon! Aber es iſt das Züngeln des herzverklärenden Pfingſtgeiſtes, durch deſſen Liebesgluth ſie den Haß der Welt verbrennen ſollen; es iſt das zweiſchneidige Schwerdt des Worts vom Kreuze, womit ſie Herz und Nieren der ſündigen Menſchheit durchdringen, um jene göttliche Traurigkeit über die Welt zu bringen, welche in ewige Oſterfreude übergeht! O, ſchauen Sie hin, mein Freund, auf dieſe Verwandelten! Aus dem zerknickten Rohr ihrer Herzen ſchießt hervor ein dichter Wald von ſtarken Gedanken und Ideen, von mächtigen Thaten und Werken des Glaubens und der Liebe. Im Schatten dieſer Gottespalmen, die der Glaube in ihrem Innern treibt, ziehen ſie freudig in die Wüſten des Lebens, gehen ſie muthig durch das Waſſer der Anfechtung, indem ſie feſthalten an der

angebotenen Hoffnung „als an einem sichern und ewigen Anker der Seele," der sie mit der unsichtbaren Welt verknüpft.

Gestehen Sie nur, das ist eine sehr auffallende Umwandlung, eine solche Umwandlung, wie sie ganz einzig dasteht in der ganzen Geschichte der Menschheit. Wodurch ist sie bewirkt worden? Nun, die verwandelten Jünger sagen's uns selbst; vor ganz Jerusalem verkünden sie's; in alle Städte Judäa's tragen sie die Botschaft. Und Paulus? O der zieht auf den Flügeln dieser Botschaft nach Kleinasien und Europa hinüber, und erfüllt damit ganz Griechenland, und stirbt dafür den Märtyrertod in Rom. „Der Herr ist wahrhaftig auferstanden, und Maria und Simoni, und Jacobo und allen Zwölfen, und dem Paulus und noch mehr denn fünfhundert Brüdern erschienen" —: das ist der Inhalt ihrer Botschaft, so jubeln sie daheim und in der Ferne, in ihren christinnigen Versammlungen und in der einsamen Nacht der Kerker. Jesum von Nazareth, so hebt Petrus die erste Predigt an, den Mann von Gott, unter euch mit Thaten und Wundern und Zeichen erwiesen, den ihr an's Holz gehangen habt, den hat Gott auferweckt von den Todten, deß sind wir Zeugen! Und fortan hallt diese Predigt in allen Landen wieder, und sie ist noch immer die einzig genügende Antwort auf die Frage nach dem Grunde der Kirche.

Dennoch, mein Freund, ist auch dieser, für sich selbst einleuchtende, und allein vernünftigerweise denkbare Zusammenhang der geschichtlichen Thatsachen von der negativen Kritik angetastet worden, und sie hat es versucht, an die Stelle des objectiven Pragmatismus, den die Vorsehung durch den Entwickelungsgang der Kirche immer wieder bestätigt hat, ihre Hypothese von eiteln, subjectiven Visionen und sogenannten phänomenologischen Processen zu setzen.

Lassen Sie uns sehen, ob diese Theorie irgend welche Wahrscheinlichkeit für sich hat. Was sagt man, um sie zu begründen? „Durch den gewaltsamen Tod des Messias," so versichert Strauß im ersten Hefte seiner Streitschriften, und auf dieselben Pointen läuft auch das Gerede der Baur'schen Schule hinaus, „durch den gewaltsamen Tod des Messias wurde das Bewußtsein seiner Anhänger gewaltsam in das Jenseits, in das Negative der sinnlichen Gegenwart hinüber, d. h. in

das eigene Innere hineingeworfen, und so der ideale Boden für das Christenthum gefunden. Mithin ist weder daran, daß ein Jude, noch daran, daß ein Gekreuzigter das Christenthum gestiftet hat, etwas besonders Räthselhaftes. Als Räthsel bleibt nur noch einfach dieses, daß das Christenthum überhaupt gestiftet worden ist; was dann aber nur dasselbe Räthsel ist, welches über dem Ursprung jeder geschichtlichen Erscheinung liegt."

Heißt das etwas gesagt, mein Freund, und glaubt man, mit solchem Wortkram die größte Thatsache der Christenheit aus dem Wege schaffen zu können? Die Straußischen Worte besagen nichts weiter, als daß die Jünger, obgleich bis in ihr innerstes Herz und Leben durch den Tod ihres Herrn und Meisters gebrochen und vernichtet, sich dennoch wieder ermuthigt, zu neuem Glauben emporgerafft, und zur Predigt von der Auferstehung begeistert haben. Nun, das wußten wir ohnedies schon. Aber eben das Wie und Wodurch bei dieser Umwandelung verlangten wir zu erfahren; wo das vermittelnde Moment liege, durch dessen causale Einwirkung ein solcher Übergang aus der völligen Zerbrochenheit der verzweifelnden Jünger zu diesem siegesmuthigen Glauben an den Auferstandenen bewirkt worden, wünschten wir erklärt zu sehen. Und zu dieser Erklärung liefern die angezogenen Worte auch kein Gran. In hohlen Redensarten wird sich ergangen, um die objective Thatsächlichkeit der Auferstehung als überflüssig erscheinen zu lassen, und den Glauben der Christenheit auf die phantastischen Einbildungen und Visionen der Apostel zurückzuführen. Wie es aber, ohne die Dazwischenkunft der Erscheinung des Auferstandenen, geschehen konnte, daß die Jünger sich plötzlich wie Ein Mann erhoben und für den Auferstandenen in Schmach und Tod zogen, das wird nicht gezeigt und kann auch nicht gezeigt werden. Oder sollen wir es dieser ungläubigen Kritik glauben, die Jünger hätten sich mit einmal, und alle ohne Ausnahme, und zwar eben nach der völligen, herzbrechenden Vereitelung aller ihrer messianischen Hoffnungen, zu solchen tollen, immer wiederkehrenden Selbsttäuschungen und lügenhaften Phantasievorspiegelungen aufgelegt gefühlt, wie sie von der modernen Kritik uns vorgegaukelt werden? — Ist es nur im entferntesten wahrscheinlich, daß sie, nachdem sie hatten das theure Haupt in's Grab sinken sehen und

ſein holdſeliger Mund nun verſtummt war, ſich hätten überreden können, der Geſtorbene ſei in der That nicht geſtorben, und wenn ſie ſich nur recht lebhaft einbildeten, als ob Chriſtus wieder vor ihnen ſtehe, und ihnen als der Überwinder des Todes ſich offenbare: ſo ſei er auch wirklich unter ihnen gegenwärtig, ſo hätten ſie ihn wirklich betaſtet und mit offnen Augen beſchaut, und die Hände in ſeine Wundenmale gelegt? Iſt es denkbar, daß ſich das nicht etwa nur dieſer und jener unter ihnen mit ſolcher Zuverſicht und Hartnäckigkeit einbildete, ſondern daß ſie insgeſammt und immer von Neuem ſich's einbildeten; daß ſie, ohne Ausnahme, zu dieſem Glauben an das Unglaubliche ſich überredeten, zu dieſen Viſionen bei entnüchtertem, zaghaftem Bewußtſein ſich hinaufſchroben? Nein, mein Freund, das iſt doch mehr, als ein Verſtändiger verſtehen und zugeben kann. Noch unbegreiflicher aber iſt es, daß ſolche Viſionäre, die wir uns in einem Zuſtande der innern Verworrenheit und phantaſtiſchen Extaſe befangen denken müſſen, worin ſie Traum und Wirklichkeit, ſubjective Einbildung und objective Thatſache vollſtändig mit einander verwechſelten, noch undenkbarer iſt es, daß ſolche inflammirte Köpfe, mit dieſem ſtillen Frieden im Herzen, mit dieſer Brünſtigkeit und Geduld der Liebe, mit dieſer Ausdauer und Fülle des Glaubens ſollten in die Welt gezogen ſein, mit der wir die Jünger ausziehen ſehen. Wie paßt doch zu dem Zuſtande der Phantaſterei und aus dunkler Gluth der Seele geborner Sinnesverwirrung dies lichte, geiſtesklare Bild der Apoſtel, die, ohne daß ſich nur irgend ein fanatiſches oder weltliches Gelüſten in ihnen regt, die Dürre und Noth aller Verhältniſſe durchringen, die niemals an ſich ſelbſt und an der objectiven Wirklichkeit ihres Glaubensinhaltes irre werden, trotz Schmach und Verfolgung, und gegenüber der ungläubigen Hartnäckigkeit des hohen Raths und aller ſtrengen Geſetzesmänner? Sondern was ſehen wir, mein theurer Freund? O, ſtatt wilder Haſt und hochfahrenden, fanatiſchen Geredes, immer nur die ſtille Demuth der opfernden Liebe und des ausharrenden Glaubens. So angethan, ſetzen ſie dem Widerſtand der Welt ſtets nur flehende, ermahnende und zeugende Worte entgegen. Wenn man ſie verflucht, ſo ſegnen ſie, wenn man ſie martert und höhnt, ſo beten ſie und dankſagen Gott und ſeinem Sohne Jeſu Chriſto mit Mund und Herzen und ſind vor jedermann zur Rechtferti-

gung des Grundes ihres Glaubens und ihrer Hoffnung bereit. Wenn man sie mit Schmach und Geißeln aus der einen Stadt herausjagt, so ziehen sie sanften Geistes und mit erneuter Liebe in die andre wieder ein. Werden sie zurückgewiesen von den Juden, so wenden sie sich predigend zu den Heiden. Und jedes Mal, wenn sie jene wunderbare Erscheinung gehabt haben, dann zeigen sie sich nicht erschrocken, oder aufgeregt, oder unklaren Geistes, oder fiebernden Sinnes, wie phantastische Visionäre zu thun pflegen, sondern dann fühlen sie sich so innerlich hell und ruhig, so demüthig und doch so gotteskräftig, dann kommt jene stille Glaubensgewalt über sie, von der bewegt, sie alle äußern Mittel verschmähen, und lediglich auf die innere Kraft der Wahrheit ihres schlichten Zeugnisses bauend, die sinkenden Hände wieder emporheben und die brechenden Knie wieder aufrichten zu dem evangelischen Gange. Und wie sie so fortziehen als die Unbekannten und doch Bekannten, und als die Armen, welche alle Welt reich machen, so ist Gott und sein Christ mit ihnen, und läßt das Wort vom Kreuze zu einem Felsen erstarken, an dem sich die Brandungen einer empörten Welt brechen!

Aber noch mehr. Nicht nur die Jünger, die des unmittelbaren Umgangs ihres Herrn und Meisters gepflogen hatten, bezeugen seine Auferstehung, sondern fast noch gewaltiger lautet das Zeugniß, welches der Mann davon ablegt, dem Alles dran gelegen hatte, das Fundament der christlichen Gemeinde zu untergraben. Sehen Sie sich einmal die Bekehrungsgeschichte, den Charakter und Lebensgang des Apostel Paulus an. Das ist eine Persönlichkeit, deren durchweg historisches Gepräge, wie es sich in den Hauptbriefen dieses Apostels ausspricht, auch der maaßloseste historische Skepticismus nicht anzutasten wagt. Nun, diesen mächtigen Charakter, der plötzlich aus einem hartnäckigen Verfolger des Christenthums der eifrigste Zeuge von der Wahrheit der Auferstehung wurde: sieht er wohl danach aus, als ob er sich im Elemente eitler Träumereien zu diesem ewigen Diamant gebildet hätte? Wie abhold zeigt er sich jedem falschen Subjectivismus! Mit welchem bestimmten Bewußtsein dringt er überall auf das Objective! Mit welchem Nachdruck protestirt er, vor der corinthischen Gemeinde, und, im Angesichte Kleinasiens, vor den Galatern, gegen alles Menschenansehen

und gegen alle selbsterfundene Predigt „in überredenden Worten menschlicher Weisheit, damit der Glaube nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gotteskraft beſtehe.“ Wenn er von den Geistesgaben spricht, und auf das Zungenreden kommt, so empfiehlt er vor Allem die besonnene, nüchterne Rede, welche aus klarer Anschauung und Erkenntniß hervorgeht. Wenn er den theoretischen Glauben hochhält, und nicht minder die Bedeutung der Weissagung, und der Erkenntniß und der Wunderkraft zu würdigen versteht, so stellt er doch noch viel höher die demüthige, Alles duldende, Alles hoffende, Alles tragende, immer sanfte, langmüthige und freundliche Liebe. Und ein so besonnener Geist, der mit seinem Tiefblick überall den wesenhaften Inhalt von der vergänglichen Form zu unterscheiden vermag, der seine eigene subjective Anschauung und Meinung so bereitwillig dem objectiven Worte und Auftrage Christi unterordnet, der sollte sich so arg getäuscht haben, daß er ein leeres Hirnphantom für eine objective Offenbarung und Erscheinung Christi ausgegeben hätte? Nein, mein Freund, das ist wider alle psychologische, ethische und historische Analogie. Die Gestalt des Apostel Paulus, seine Bekehrungsgeschichte, die ganze Art und Weise seiner Wirksamkeit, bleibt ein Räthsel, steht als ein Widerspruch gegen die erkannten Gesetze der Psychologie, des sittlichen Selbstbewußtseins und des geschichtlichen Causalnexus da, wenn man ihr Werden ohne den Factor der Auferstehung Christi zu erklären versucht. Paulus müßte sich selbst, müßte die gebildeten Gemeinden absichtlich belogen haben, wenn die Offenbarungen von Christo, worauf er sich so nachdrücklich beruft, und vermöge welcher er sich den Säulen-Aposteln völlig gleichsetzt, nichts als subjective Visionen gewesen wären. Denn er war nicht ein so unklarer Geist, um nicht das blos Gedachte und Erschlossene von dem wirklich Erschauten, objectiv Erlebten bestimmt zu unterscheiden. Ja, das müßten sonderbare Visionen gewesen sein, die sich ihm immer wieder eingestellt, und jedesmal einen solchen Charakter angenommen haben sollten, daß sie einer objectiven Thatsache gleichgekommen wären. Das müßten ganz einzige Visionen des aufgeregten Nervensystems gewesen sein, die von der Eigenthümlichkeit waren, daß sie, ohne allen objectiven Grund, jedem der, vom Apostel genannten, fünfhundert Brüder zu Theil wurden, sobald jeder von ihnen nur an die Realität der

Auferstehungsgeschichte glaubte. Lag es denn etwa an der physischen Atmosphäre, daß das Nervensystem damals bei den Gläubigen überall in diese visionäre Stimmung gerieth? Oder pflanzte sich damals ein nervöses Miasma von Hirn zu Hirn, wo der Auferstandene gepredigt und geglaubt wurde? In der That, um das Wunder der Auferstehung als subjectives Phänomen der Psychologie zu erklären, wie die moderne Kritik thut, übersetzt man dasselbe nur aus der Sphäre des äußern in die Sphäre des innern Geschehens, und wird es doch nicht los. Ja, diese „phänomenologischen Processe," die man so postulirt, sind in der Weise, wie sie bei den ersten Christen beschaffen gewesen sein müßten, noch räthselhaftere Wunder, als das objective Wunder der Auferstehung. Denn für dieses spricht, im Einklang mit der Geschichte, die tiefste Idee des Geistes und seiner Wiederverleiblichung nach dem Tode des irdischen Körpers; jene aber sind krankhafte Seelenzustände, wie sie in der Art nie vorgekommen sind und insbesondere auf den Charakter der Apostel gar nicht passen.

Gewiß, mein Lieber, um die Hypothese der Hyperkritik von der fortdauernden generatio aequivoca solcher unerklärlichen Nebelbilder im Elemente der lautern Denk- und Anschauungsweise der Jünger Christi, und insbesondere des Apostel Paulus, glaubhaft zu finden, bedarf es eines stärkern Glaubens, als wie ihn die Thatsache der Auferstehung selbst fordert. Denn diese, sowie das Wunderwesen des Christenthums überhaupt, hat, außer dem Zeugniß der Geschichte, auch noch das Zeugniß der Vernunft und Natur für sich, und der Glaube an die Auferstehung ist also ein vernünftiger Glaube; aber jene Lehren der Hyperkritik muthen uns ein credo quia absurdum zu, sofern sie auf einer Weltanschauung fußen, die nicht nur ganz widergeschichtlich ist, sondern auch das innerste Wesen der Vernunft und des Gottesbewußtseins verletzt.

Von den **Vernunftgründen** für das Wunder werd' ich Ihnen das Weitere in meinen nächsten Briefen auseinanderzusetzen suchen; meinen jetzigen weiß ich nicht besser zu schließen, als mit dem gewaltigen Zeugnisse des Heidenapostels selbst. „Ich erinnere euch aber," so hebt er zu den Corinthern an, „ich erinnere euch, lieben Brüder, des Evangeliums, das ich euch verkündigt habe, welches ihr

auch angenommen habt, in welchem ihr auch ſteht, durch welches ihr auch ſelig werdet, wenn ihr es in der Geſtalt, wie ich es euch verkündigt habe, feſthaltet; es ſei denn, daß ihr vergeblich gläubig geworden. Denn ich habe euch zuvörderſt gegeben, welches ich auch empfangen habe, daß Chriſtus geſtorben iſt für unſere Sünden, nach der Schrift. Und daß er begraben worden, und daß er **auferſtanden** iſt am **dritten Tage**, nach der Schrift. Und daß er **geſehen worden** iſt von Kephas, darnach von den Zwölfen. Darnach iſt er geſehen worden von mehr denn **fünfhundert Brüdern auf einmal**, derer noch viele leben, etliche aber ſind entſchlafen. Darnach iſt er geſehen worden von Jacobo, darnach von allen Apoſteln. Am letzten nach Allen iſt er auch von mir, als einer unzeitigen Geburt, geſehen worden. Denn ich bin der Geringſte unter allen Apoſteln, als der ich nicht werth bin, daß ich ein Apoſtel heiße, darum, daß ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe. Aber von Gottes Gnaden bin ich, das ich bin, und ſeine Gnade an mir iſt nicht vergeblich geweſen, ſondern ich habe viel mehr gearbeitet, denn ſie Alle; nicht aber ich, ſondern Gottes Gnade, die mit mir iſt. Es ſei nun ich, oder jene, alſo predigen wir, und alſo habt ihr geglaubet. So aber Chriſtus gepredigt wird, daß er ſei von den Todten auferſtanden, wie ſagen denn etliche unter euch, die Auferſtehung der Todten ſei nichts? Iſt aber die Auferſtehung der Todten nichts, ſo iſt auch Chriſtus nicht auferſtanden. Iſt aber Chriſtus nicht auferſtanden, ſo iſt unſere Predigt grundlos, ſo iſt auch grundlos euer Glaube. Wir würden aber auch erfunden als falſche Zeugen Gottes, weil wir wider Gott gezeuget hätten, er habe Chriſtum auferwecket, den er doch nicht auferwecket hätte, ſintemal die Todten nicht auferſtehen. Denn ſo die Todten nicht auferſtehen, ſo iſt Chriſtus auch nicht auferſtanden. Iſt aber Chriſtus nicht auferſtanden, ſo iſt euer Glaube eitel, ſo ſeid ihr noch in euren Sünden; ſo ſind auch die, ſo in Chriſto entſchlafen ſind, verloren. Hoffen wir allein in dieſem Leben auf Chriſtum, ſo ſind wir die elendeſten unter allen Menſchen. Nun aber iſt Chriſtus auferſtanden von den Todten, und der **Erſtling** ge-

worden unter denen, die da schlafen. Sintemal durch Einen Menschen der Tod, und durch Einen Menschen die Auferstehung der Todten gekommen ist. Denn gleichwie sie in **Adam** Alle sterben, also werden sie in **Christo** Alle lebendig gemacht werden. — Wie geschrieben stehet: Der **erste Adam** ist gemacht zu **einer lebendigen Seele** und der letzte **Adam** ist gemacht zu einem **lebendig machenden Geiste.** Der erste Mensch ist von der **Erde** und irdisch, der andere Mensch ist der **Herr vom Himmel.** Und wie wir getragen haben das Bild des irdischen Adams, also werden wir auch tragen das Bild des himmlischen Adams."

II.

Das Wunder a priori vom Standpunkt des Theismus und aus der Idee der Weltentwickelung.

Achtzehnter Brief.

Von historischer Seite her wäre also nichts einzuwenden gegen das Christenthum und sein wohlbeglaubigtes Wunderwesen. Allein, mein lieber Freund, darin haben Sie recht, daß historische Zeugnisse, für sich allein, noch nicht ausreichen, die Wahrheit einer Sache, d. h. die Wirklichkeit, und ewig gültige Bedeutung derselben, über allen Zweifel zu erheben. Jedermann muß Lessing beistimmen, wenn derselbe es weder richtig noch klug gedacht nennt, wollte man die Wahrheit der Religion auf die historische Wahrscheinlichkeit der Wunder Christi (nämlich auf diese allein) gründen. Denn es ist allerdings wahr, was Lessing hinzufügt, „daß auch eine Lüge historisch ungezweifelt bewiesen werden kann."

Darum ist bei jeder wahren Apologie des Christenthums das Hauptgewicht stets auf die innere Wahrheit seines Wesens, d. h. auf das Einleuchtende und Überzeugende seiner ewigen, gottgedachten Idee, zu legen, und es muß gezeigt werden können, wie das Historische mit dieser Idee, soweit dieselbe dem Erkennen a priori, auf schlechthin gewisse, allgemeine und klare Weise, zugänglich ist, wenigstens nicht im Widerspruche steht, mag sich auch finden, daß für manches Moment des Historischen im Christenthum die entsprechende Vernunftidee zu tief liegt, um sofort vom subjectiven Denken irgend eines Zeitalters begriffen zu werden.

So liegt es denn auch mir jetzt ob, mich mit Ihnen zunächst in die ewige Vernunftidee des christlichen Wesens, sofern dasselbe, nach seinem thatsächlichen Ursprunge, in der Person Jesu Christi als ein Wunder, und zwar als das zusammenfassende und vollendende Wunder der irdischen Menschheitsgeschichte dasteht, versuchsweise zu orientiren. Wir wollen uns mit einander auf diese Idee, durch tieferes Nachdenken, von vernunftgewissen Ursätzen aus, besinnen; nicht aber dieselbe dialectisch *construiren*.

Das Weitere wird dann sein, daß wir uns auch im Gebiet der allgemeinen Erfahrung und im Zusammenhange der erkannten Naturgesetze umsehen, um zu erforschen, ob auch die Analogie der ganzen irdischen Weltentwickelung, ob dieser lebendige Zusammenhang der Naturgesetze, nach seinem Einklange mit dem ethisch-religiösen Bewußtsein des ahnenden Geistes, für die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer solchen neuen wunderbaren Schöpfung spricht, wie das Christenthum sie darstellt.

Zuerst also ist es meine Aufgabe, Ihnen die objective Realität der Idee des Wunders in ihren letzten *metaphysischen* Gründen nachzuweisen. Zu dem Ende müssen wir aber nothwendig auf die Idee und Anschauung des *Absoluten* selber, d. h. Gottes und seines ewigen Verhältnisses zur Welt zurückgehen. Denn, soll dem Wunderbegriff eine wesentliche Bedeutung zukommen, soll das Christenthum, gerade nach seinem Wunderwesen, als die Vollendung der irdischen Schöpfung, als der volle Anbruch des Morgenglanzes der Ewigkeit in dieser Welt der Zeitlichkeit, erkannt und gerechtfertiget werden, so muß sich das Wunder als die innerste Seele der Weltentwickelung, als die nothwendige Form der Wirksamkeit Gottes im Verhältnisse zur Weltentfaltung, aufweisen lassen. Doch bevor ich an diesen Nachweis gehe, haben wir uns erst vorher über die rechte Begriffsbestimmung des Wunders zu orientiren.

Man macht sich eine ganz verkehrte Vorstellung vom Wesen des Wunders, und reißt dasselbe willkürlich aus aller Analogie mit der gesammten irdischen Weltentwickelung, wenn man darunter unzusammenhängende, gesetzlose und völlig vereinzelte Äußerungsweisen der göttlichen Einwirkung auf die Welt versteht, welche die Continuität und den immanenten Proceß der Weltentfaltung jeweilig von Außen unterbre-

chen. Man setzt so aus der Subjectivität der Phantasie einen Gegensatz zwischen Naturgesetz und Wunder, zwischen immanenter Weltentwickelung und transcendenter Einwirkung Gottes, der beide Factoren in Widerspruch bringt, und damit auch beide in gleicher Weise illusorisch macht. Die tieferen Kirchenväter, sowie überhaupt alle speculativ gebildeten Apologeten des Christenthums, sind von jeher einer solchen äußerlichen Fassung der Sache fremd gewesen. „Gott," sagt Augustinus, „wirkt in den Wundern nichts gegen die Natur und ihre Ordnung, sondern die Wunder erscheinen uns nur in dieser Gegensätzlichkeit, weil wir nicht, wie Gott, der Natur mächtig sind." Erst Thomas von Aquino brachte den Gesichtspunkt in die Dogmatik, wonach das Wunder ein Ereigniß gegen die gesammte Ordnung der Natur sein soll.

Wenn ich den Begriff des Wunders hier sofort in allgemeinster Bedeutung nehme, so daß ich also in den Wundern der Erscheinung und der Thaten Christi nur eine bestimmte Art und Gattung des Wunders überhaupt erblicke, eine Ansicht, welche sich im Folgenden von selbst rechtfertigen wird, so bezeichnet das Wunder ein epochemäßiges Hervortreten des tiefern Fonds der irdischen Weltsubstanz, wodurch ein neues, bis dahin latentes, Moment des allgemeinen Lebensgrundes in die Erscheinung tritt. Als dieser Durchbruch eines, in früheren Schöpfungsperioden noch nicht zur Bethätigung gekommenen, eine neue und höhere Lebensepoche begründenden, und nach dieser Begründung in der Sichtbarkeit entweder beharrenden, oder auch für eine Zeit lang wieder der unmittelbaren Wahrnehmung sich entziehenden Lebensprincips, fördert das Wunder Erscheinungen zu Tage, die aus dem gewöhnlichen, vor Augen liegenden Causalnexus nicht zu begreifen sind, die daher auf einen neuen göttlichen Schöpfungsimpuls, sowie auf das, noch nach unbekannten Gesetzen regulirte, epochemäßige Hereinstrahlen einer höhern Weltordnung in die niedere zurückgeführt werden müssen. Hierin liegt das relativ Unerklärliche und Geheimnißvolle, das Staunen und Verwunderung Erregende, so wie das dem empirischen Verstande, der sich, in seiner Endlichkeit und beschränkten Selbstheit, so leicht innerhalb eines bestimmt abgegrenzten Erfahrungskreises fixirt, Widerstrebende und nur der innigern Ahnung Zugängliche, was einer jeden Art der Wundererscheinung eigen ist. Aber nicht deshalb sind die

Wunder dem empiriſchen Verſtande unbegreiflich und aus Naturgeſetzen unerklärlich, weil ſie dem Weltzuſammenhange und der geſetzmäßigen Ordnung des Univerſums überhaupt zuwider laufen und von willkürlichen Eingriffen der Gottheit herrühren. An ein ſolches geſetzloſes Eingreifen von Seiten Gottes in die Welt iſt überhaupt gar nicht zu denken, wenn wir doch Gott als einen „Gott der Ordnung und nicht der Unordnung" zu verehren haben. Sondern wunderbar und dem empiriſchen Verſtande ein Räthſel ſind die Wirkungsweiſen eines ſolchen, in der fortſchreitenden Evolution der Schöpfung zum Durchbruch kommenden, eine neue und tiefere Verknüpfung des Endlichen mit dem Unendlichen, des Irdiſchen mit dem Himmliſchen einleitenden Princips, nur darum, weil ſie aus bekannten Thatſachen der ſinnlichen Erfahrung nicht abgeleitet werden können, weil ſie einen neuen Wendepunkt des Werdens der Dinge bezeichnen, und weil ſie daher auch einer höhern Ordnung und Geſetzmäßigkeit folgen, als die Dinge und Weſen auf einer niederern Stufe der Weſenentwickelung. Was alſo dem empiriſchen Verſtande ein Unbegreifliches oder wohl gar Widerſprechendes und Unmögliches zu ſein ſcheint, weil er das Werden der Welt, die Entwickelung der Natur und Menſchheit nur aus einem ganz relativen Geſichtspunkte und vom Standpunkte der Endlichkeit betrachtet, darin erkennt die Vernunft, ſofern dieſelbe das Einswerden des endlichen Selbſtbewußtſeins mit dem ihm zu Grunde liegenden und in ihm ſich offenbarenden göttlichen Urbewußtſein ausdrückt, die nothwendige Folge der höhern Weltanlage, vermöge welcher das Endliche, kraft der ihm innewohnenden Potenz des Unendlichen, ſich ſtufenmäßig tiefer entfalten und einem göttlichen Ideal zuſtreben ſoll, das irgend einmal innerhalb jedes kosmiſchen Ganzen, alſo auch im Umkreiſe der telluriſchen Lebensſubſtanz, zu ſeiner harmoniſchen, das Urbild alles Lebens in ſich abſpiegelnden, mit dem Geiſte Gottes im ſeligen Einklange ſtehenden Vollendung gelangen muß. Nach der Ahnung des tiefern Gefühls und im Licht des chriſtlichen Glaubensbewußtſeins iſt es Jeſus Chriſtus, worin ſich dieſe höchſte Vollendung der werdenden Lebensſubſtanz auf Erden, und zwar auf ſelbſtbewußte und freie Weiſe, alſo in der Form einer menſchlichen Perſönlichkeit, die nach ihrem ganzen Sein und Handeln im Endlichen und Irdiſchen ſich aus der vollen Idee des Unendlichen

und Himmlischen bestimmte, vollbracht hat. In dieser völligen, harmonischen, freien und die Menschheit befreienden Einheit seines menschlichen Daseins mit seiner göttlichen Idee ist Christus der Mensch, wie er sein soll, der Offenbarer und Verwirklicher des göttlichen Ideals der Menschheit, der Gottmensch, in welchem Gott selbst, wiefern er sich stetig in jedes menschliche Ich als das ewige „Wort" versetzt, offenbar geworden ist. „Das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit": das ist Jesus Christus! Und als solcher ist er die Spitze der Menschheit, der Punkt in der Geschichte unsres Geschlechts, wo der letzte urtiefe Fond des menschheitlichen Wesens nach seiner vollen Congruenz mit dem Gedanken und Schaffen Gottes sich ergießt; wo der organisirende Lebensmittelpunkt im Herz- und Hirnleben der Menschheit aus seiner Latenz in der Tiefe an's Licht tritt. Als dieser tiefste Durchbruch der göttlich angelegten, irdischen Schöpfungssubstanz in ihrer successiven Evolution ist Christus das vollendende Schöpfungswunder auf Erden. Aber noch hat er sein Wunderleben nicht zum letzten Schluß gebracht, sondern das wird erst geschehen, wenn er, als der Überwinder des Todes in der Kraft seiner Auferstehung und als das allgemein herrschende Haupt der Menschheit, am Ende der Tage wiederkommen wird zum Gericht über die Lebendigen und Todten.

Wie wichtig es ist, sich von vorn herein der richtigen Begriffsbestimmung des Wunders zu bemächtigen, wird vorzüglich aus den Einwürfen des Unglaubens und einer falschen Speculation gegen die Wahrheit des Wunders überhaupt und des Wunderlebens Christi insbesondere recht augenscheinlich. Denn alle diese Einwürfe treffen nur den falschen Wunderbegriff der todten Orthodoxie, indem sie ihrerseits eben so sehr eine falsche Voraussetzung über das Verhältniß Gottes zur Welt zur Grundlage haben. Wie nämlich die todte Orthodoxie Gott und Welt dualistisch aus einander reißt, und darnach zu der Fiction einer die Naturgesetze jeweilig suspendirenden Wirksamkeit Gottes auf die Welt getrieben wird, so ist umgekehrt der Unglaube von jeher geschäftig gewesen, Gott und Welt unterschiedslos mit einander zu vermengen,

und entweder die Welt pantheistisch in Gott, oder Gott atheistisch in der Welt verschwinden zu lassen. Die erste Weise der Vermengung oder Identification Gottes mit der Welt hat ihren Hauptvertreter an Spinoza gefunden. Von diesem gehen daher auch fast alle gänge und gäbe gewordenen Einwürfe gegen das Wunder aus, insbesondere auch diejenigen, welche von der pantheistischen Weltansicht unsers Zeitgeistes durch Strauß, Feuerbach und noch untergeordnetere Geister immer wieder neu aufgewärmt worden sind. Geht die Welt nämlich ganz in Gott auf, so ist sie von Ewigkeit her schlechthin vollendet, und an eine successive Entwickelung derselben, als deren Wendepunkte die verschiedenen Arten der Wunder in der Schöpfung, vom Hervorgehen des Pflanzenlebens bis zur Vollendung und Vergöttlichung der Menschheit in Christo, auftreten, ist daher nicht zu denken. Das ist die Auffassungsweise der Sache bei Spinoza. Alle Gesetze der Natur sind hiernach von Ewigkeit fix und fertig; eine Evolution der irdischen Schöpfung, ein epochemäßig fortschreitender Durchbruch höherer Principien und Wirkungsgesetze, ein Progreß der Schöpfung, worin sich die von Gott urgedachte Idee der Welt im Leben der Welt selbst successiv verwirklicht, findet in dieser Denkweise keine Stelle. Eine Erscheinung wie die des Erlösers der Menschheit, welcher das Gesetz der Sünde überwindet durch die Stiftung einer höheren Heilsordnung, durch die Verwirklichung des Reichs der Gnade, worin das Reich der Natur zur dienenden Grundlage herabsinkt, eine solche Erscheinung ist undenkbar. Alle biblischen Wundererzählungen beruhen sonach entweder auf Mißverständnissen oder auf puren Fictionen. „Wenn etwas in der Natur geschähe," sagt Spinoza, „das aus ihren Gesetzen nicht folgte, so würde solches der nothwendigen Ordnung, die Gott von Ewigkeit her durch allgemeine Naturgesetze in die Natur legte, widerstreiten, so würde solches also auch wider die Natur und ihre Gesetze sein, und folglich der Glaube daran uns über alle Dinge in Zweifel setzen und zum Atheismus führen." (Spinoza's Tractatus theologico-politicus.)

Die ganze Kraft dieser Argumentation schwindet in Nichts, sobald man sich der Unwahrheit sämmtlicher metaphysischer Voraussetzungen des pantheistischen Standpunktes bewußt wird. Die Urlüge desselben liegt in dem Begriff der absoluten Substanz, als einer Wesenheit, die ihre

Wirklichkeit und ihr Daſein im Erzeugungsproceſſe der endlichen Dinge und Geiſter, dieſer Modificationen des Denkens und der Ausdehnung, erſchöpft, und ſomit nur Weltſeele iſt. Nun widerſpricht es aber nicht nur der tiefern, religiöſen Ahnung, ſondern beruht auch wiſſenſchaftlich auf einer bloßen Erſchleichung, wenn der Pantheismus das Leben der Natur als das Leben und die Verwirklichung des Weſens der Gottheit ſelber, und die Geſetze jener als nothwendige und bewußtloſe Wirkungsweiſen dieſer darſtellt. Ich hoffe Ihnen dies in meinen folgenden Briefen noch bis zur Evidenz zu bringen. Da nun auch ſämmtliche Einwürfe von Strauß und ähnlichen pantheiſtiſchen Denkern gegen die Wunder der heiligen Schrift auf der gleichen falſchen Vorausſetzung beruhen, ſo fallen ſie mit derſelben in Nichts zuſammen, und ſind einer ſpeciellen Widerlegung nicht bedürftig.

Viel anders verhält es ſich auch kaum mit den Inſtanzen, welche der deiſtiſche Rationalismus gegen das Wunder zu bilden ſucht, und es kommt dabei an den Tag, daß derſelbe mit ſeinem logiſchen und metaphyſiſchen Denkprincipe und hinſichtlich der Auffaſſung des Verhältniſſes Gottes zur Welt in bewußtloſer Weiſe derſelben pantheiſtiſchen Identitätslehre verfällt, die er in ſeiner ethiſchen Tendenz naiver Weiſe ſo entſchieden verabſcheut. Wer mit folgerechtem Denken an einem von der Welt unterſchiedenen perſönlichen Gott feſthalten will, der darf auch deſſen Leben und Wirken nicht in der Welt aufgehen laſſen, der muß auch anerkennen, daß die Welt eine Seite an ihr hat, wonach ſie dem Weſen und Geſetze Gottes widerſpricht, und mithin einer weiteren Entwickelung benöthigt iſt, die ihr Endziel in der Verſöhnung des ſündigen Geiſtes der Menſchheit mit dem heiligen Gottes findet; der muß aber auch mit dieſer Anerkennung einer ſtufenmäßigen Weltentwickelung und endlichen Weltverſöhnung die Möglichkeit und Nothwendigkeit des Wunders, ſo wie die höchſte Zugipfelung deſſelben in irgend einem Weſen auf Erden zugeben. Wenn nun Jemand dagegen von einem Widerſpruch der endlichen Welt und ihrer bloßen Natürlichkeit gegen die göttliche Weltidee, und von einer allgemeinen Sündhaftigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit der menſchlichen Weſenheit nichts wiſſen will, und demzufolge, wie der vulgäre Rationalismus der Wegſcheider, Uhlich und Conſorten, die Ordnung dieſes Äons der Zeitlichkeit von vornherein für

vollendet, die Gesetze der bekannten Natur für die einzigen directen und adäquaten Wirkungsweisen des göttlichen Wesens selber erklärt, die keine Rectification und höhere Steigerung mehr zulassen, so bildet ein solcher sich nur noch ein, als ob er an einen persönlichen, von der Welt unterschiedenen Gott glaube, während er nach seinem wirklichen Denkprincip Gott und Welt pantheistisch vermengt.

Sie sehen daraus, mein Freund, von welchem Gewicht das Festhalten am rechten Wunderbegriff für die gesammte religiöse und ethische Weltanschauung ist. Es ist also wohl der Mühe werth, daß wir, zur gründlichen Erkenntniß und Feststellung der Idee des Wunders, auf die letzten Principien alles Denkens und Seins zurückgehen.

Neunzehnter Brief.

Das Christenthum stellt sich dem Glauben als eine neue Schöpfung dar, als ein Reich wiedergeborner Menschenseelen, dessen Mittelpunkt und Princip, dessen Anfänger und Vollender Jesus Christus ist, der sich nach dem christlichen Bewußtsein ebenso über die Region des sündigen Geistes der Menschheit erhebt, wie der menschliche Geist über die Dumpfheit der thierischen Seele. Gleichwie also die natürliche Menschheit im Gegensatz zur Thierheit durch den *ersten Adam* mit einem *Wunder* anhub, ebenso begann die geistige und göttliche Menschheit im Gegensatz zur fleischlichen durch die *Wundererscheinung* Christi *als des zweiten Adams*.

Dies Wunder einer neuen Schöpfung durch Christum ist die göttliche (objective) Voraussetzung und die menschlich (subjectiv) nachzuerfahrende Thatsache des Glaubens. Die Wirklichkeit und Wahrheit dieser Thatsache ist verbürgt durch das Zeugniß der Geschichte und durch die Fortdauer des Reiches Christi in der lebendigen Kirche. Soll aber der Glaube der Kirche sich gegen den Zweifel schützen können, so muß er sich als eine Gotteskraft bewähren, die nicht nur das Gefühl und die innerste Ahnung, sondern auch die tiefste Idee der Vernunft für sich hat. Der Glaube an die Wundererscheinung Christi steht und fällt mit dem Glauben an das Wunder überhaupt. Soll sich also der Begriff

des christlichen Wunders als eine Vernunftidee vor dem Erkennen bewähren, so muß sich das allgemeine Princip des Wunders in der Idee des Absoluten selbst begründet zeigen. Die Frage ist daher: wie das Absolute zu denken sei, und ob aus der nothwendigen und schlechthin gewissen Idee desselben der Begriff des Wunders sowohl durch reine Vernunfterkenntniß, als auch auf dem Wege der Erfahrung mit Evidenz folge? Lassen Sie uns jetzt zuvörderst die Idee des Absoluten in reiner Vernunfterkenntniß nach ihren letzten, metaphysischen Gründen zu erforschen suchen. Ich muß zu dem Ende Ihre tiefste Aufmerksamkeit und eine solche Hingebung an die Sache, daß Sie sich erst der Totalität meiner Argumentationen zu bemächtigen streben, ehe Sie über Einzelnes aburtheilen, in Anspruch nehmen.

Wir dürfen aber nicht beginnen ohne den Geist des beständigen, demüthigen Betens im innersten Gemüthe. Die erleuchtende Kraft von oben sei mit uns.

Die Idee des Absoluten hat zum Inhalt den Gedanken des schlechthin nothwendigen und ewigen Wesens, sowie weiter den Gedanken von dessen Verhältnisse zur endlichen Welt. Sollte sich dies Verhältniß nun vom Focus der Vernunft aus, d. h. a priori als ein solches darstellen, wonach Gott und Welt schlechthin zusammenfallen, wonach also von einer durch einen transcendenten, freien Willensact des absoluten Wesens vermittelten Weltschöpfung und Weltentwickelung nicht die Rede sein könnte, so würde damit auch der Begriff des Wunders hinwegfallen. Denn das letztere setzt sich den Begriff einer freien Schöpfung als nothwendige Grundlage voraus.

Nun treffen bekanntlich der Pantheismus und Materialismus, von entgegengesetzten Gesichtspunkten aus, in dem Urtheile zusammen: daß Endliches und Unendliches, daß Gott und Welt schlechthin Eins sind.

Nach Spinoza, dem Urheber des modernen Pantheismus, ist Gott ein Wesen ohne Verstand und Willen, das nach blinder Nothwendigkeit Unendliches auf unendliche Weise aus sich hervorgehen läßt. Der reale Ausdruck dieses in unendlichen Formen sich explicirenden Unendlichen ist die Natur, als natura naturans, als die ewige Substanz der Welt der Erscheinungen; und diese zeugende Naturkraft ist also unmit-

telbar die Kraft und Macht und Wesenheit Gottes selber, und Gott ist also nichts weiter, als die immanente Ursache aller Dinge. Er hat sich also weder aus freiem Rathschlusse zur Schöpfung der Welt bestimmt, noch läßt er dieselbe nach bewußten Absichten und Zwecken sich entwickeln. Vielmehr sind Zweck und Absicht, nach Spinoza, nur leere Fictionen des menschlichen Verstandes, die derselbe vom Standpunkte einer untergeordneten Erkenntnißweise aus (der höchste Standpunkt ist nach Spinoza das tertium genus cognitionis, wo die Dinge sub specie aeternitatis erkannt werden) in die Natur hineindichtet. Wie die Welt also einmal ist, so ist sie von Ewigkeit gewesen, so wird sie in Ewigkeit beharren. Vom Durchbruch tieferer Lebensprincipien in der Natur und Menschheit kann demnach nicht die Rede sein und der Wunderbegriff ist also eine Fiction der menschlichen Ignoranz und Eitelkeit. „Ich habe Wunder und Unwissenheit," schreibt Spinoza in seinen Briefen an Oldenburg (Epistola XXII), „für gleichbedeutend genommen, weil diejenigen, welche Gottes Existenz und die Wahrheit der Religion durch Wunder darzuthun unternehmen, darauf hinausgehen, eine an sich dunkle Sache durch eine noch dunklere, von der sie nichts wissen, zu beweisen."

Bei Spinoza ist die Natur, in ihrer Wahrheit gefaßt, das Leben der Gottheit selber, und das menschliche Ich ist, wie jedes endliche Dasein, als eine Modification einer der beiden Attribute der Gottheit, des Denkens und der Ausdehnung, eine für sich selbst wesenlose, accidentelle Daseinsform der Gottheit, deren Leben unter den Gesetzen einer blinden, bewußtseinlosen Nothwendigkeit steht. Während so nach Spinoza's akosmistischem Standpunkte die Welt zum leeren Schein in Gott verschwindet, so sinkt umgekehrt nach der atheistischen Lehre des Materialismus das göttliche Wesen zum leeren Reflex des menschlichen Ichs herab. Dabei ist aber das letztere selbst nur ein ebenfalls verschwindendes Accidenz an der Materie, eine vorübergehende Combination und Resultante blind zusammenwirkender Naturkräfte. Hier ist demnach das Wunder ebenso undenkbar, wie auf dem entgegengesetzten Standpunkte des Pantheismus.

Die Hegel'sche Idee des Absoluten hält sich, in Analogie mit dem indifferenten Subject-Object der frühern Schelling'schen Weltanschauung,

in einer unſeligen Mitte zwiſchen materialiſtiſchem Atheismus und atheiſtiſchem Akosmismus. Sie iſt dieſer zweckloſe Proceß des unperſönlichen Denkens, das alle Unterſchiede und Individualiſationen, die es nach logiſcher Nothwendigkeit aus ſich gebiert, indem es ſich von Ewigkeit zum Andersſein und geſtaltungsvollem Leben beſtimmt, in ewiger Wiederholung in das ſtumme Grab der abſoluten Identität zurücknimmt. Iſt das Abſolute hiernach an ſich ſelbſt nicht *Weſen*, ſondern *unperſönliche Weſenheit*, ſo fehlt damit dem Proceſſe der Weltgeſtaltung das darüber ſchwebende, leitende Ideal.

Der Gedanke eines lebendigen Progreſſivs, einer fortſchreitenden Evolution und einer dieſer Evolution entſprechenden Vertiefung der Weltſubſtanz in die ihr vorgedachte, göttliche Idee der Welt bleibt ſomit dieſem Syſtem in Wahrheit fremd, oder ſpielt nur nebenbei und illuſoriſch in daſſelbe hinein. Damit iſt aber auch hier dem Glauben an das Wunder die rationale Grundlage entzogen, und die Verſuche aus der Hegel'ſchen Schule, den Wunderbegriff dogmatiſch zu erhärten, ſind eitel und vergeblich, und haben ſich daher auch vor der Strauß'ſchen Kritik nicht halten können.

Ja, mein Lieber! wenn irgend eine von den drei genannten Auffaſſungsweiſen des Abſoluten, zwiſchen denen der heutige Rationalismus principlos hin und her irrlichterirt, die rechte wäre, dann müßten wir den Wunderbegriff ohne Widerrede fahren laſſen, ſollte es unſerm Glauben auch Thränen und Verzweiflung koſten. Der Wunderglaube geht Hand in Hand mit dem troſtreichen Glauben an den perſönlichen Gott, als den Vater der Weisheit und Macht und Barmherzigkeit, der ſich ſeiner Kreaturen in Gnaden annehmen *will* und *kann*; der die Welt nach ſeinem Ebenbilde geſchaffen und ihr die Macht gegeben hat, ſich immer völliger in den ſeligen Frieden dieſer göttlichen Ebenbildlichkeit hineinzuleben; der dem ſündigen Menſchen in der Angſt und Qual ſeines Gewiſſens das Angeſicht voll erbarmender Vaterhuld entgegenwendet, und die Vergebung der Sünden predigen läßt durch Den, dem alle Fülle des göttlichen Lebens innewohnet leibhaftig.

So laſſen Sie uns denn ſehen, ob dieſer Glaube an Gott den Perſönlichen, an Gott den Schöpfer, Erlöſer und Heiliger der Welt, der ewig friſch aus innerſtem Herzen hervordrängt, und im Evangelio

seine volle Krone gewonnen hat, lassen Sie uns sehen, ob der nicht auch ein unumstößliches Zeugniß der Vernunft für sich hat? Dieser Glaube ist in Christo Jesu als das Heil der Menschheit offenbar worden, indem er das menschliche Herz zu seinem Frieden emporgehoben und dem menschlichen Wollen die Fülle und das Gesetz der Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit eingesenkt hat. Sollte er nicht auch in der erkennenden Vernunft ein helles Licht angezündet haben, daß sie Gott finde, und, von ihm umfaßt, ihn wieder umfasse, als das Allergewisseste und Allerwahrste; daß sie den Persönlichen und Dreieinigen in und über sich erschaue, als das Licht, in und durch welches wir geistig sehen, als die Luft, in der wir athmen, als das Leben, in dem wir leben?

Wohlan, mein Freund, wie der tiefinnerliche Augustinus einst fragte nach dem schlechthin Gewissen, worin alle Verneinungen des Zweifels in ewige Bejahungen der objectiven Wahrheit zurückgehen, und wie er dies Princip der Gewißheit in und bei dem Gott fand, der sich in Christo und seiner Gemeinde als Vater, Sohn und Geist geoffenbart hat; wie ebenso der als Kirchenfürst und Denkerfürst gleich große, sowohl der Scholastik, wie auch der Mystik des Mittelalters vorbildlich voranleuchtende, hohe Anselmus von Canterbury einen Weg zur vernunftgemäßen Erkenntniß des Daseins Gottes entdeckte, auf dem Jahrhunderte lang die tiefsten Denker einherwandelten, den Cartesius und Leibnitz noch gründlicher anzubahnen suchten, und zu dem sich auch unser großer Schleiermacher, durch tiefere Reflexion auf das dem Menschen mitgegebene schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, aus seinem subjectiven Idealismus von Stufe zu Stufe wahrheitsgewisser hindurchgerungen hat: so lassen Sie nun auch uns, nachdem der früherhin angebahnte Weg seit Kants Kriticismus durch manchen begründeten und unbegründeten Zweifel wieder unsicher geworden ist, die Frage nach dem Princip aller Ungewißheit und Unwahrheit der Vernunft von neuem erheben, ob nicht etwa auf diese Frage, wenn wir sie mit keuschem Herzen und in dem rechten, brünstigen Verlangen erheben, der persönliche und dreieinige Gott uns selbe Antwort gibt und sich, wie als den Urquell des allgemeinen Gottes-, Welt- und Selbstbewußtseins, so auch insbesondere als den Vater

unſers Herrn Jeſu Chriſti, der durch dieſen ſeinen Sohn das höchſte Wunder ſeiner Weisheit und Liebe vollbracht hat, auf unzweifelhafte Weiſe zu erkennen gibt? —

Was iſt alſo, ſo fragen wir nun im Namen der ewigen Urvernunft, was iſt in allem unſern Erfahren, Nachdenken und Erkennen das **ſchlechthin Gewiſſe** und **Wahre**, das durchaus nicht zu bezweifeln ſteht, in deſſen Idee und Begriff aller Zweifel ſeine Endſchaft erreicht?

Ohne die Beantwortung dieſer Frage läßt ſich kein einziger, ſicherer Schritt thun, weder auf dem Gebiet der Welterkenntniß, noch in den Regionen der chriſtlichen Gotteserkenntniß. Wir dürfen ſie daher, wenn unſere Theorie vom Wunder Halt haben ſoll, nicht umgehen, können aber die göttliche Antwort darauf nur in einigen großen Grundzügen andeuten, denn ein tieferes Eingehen würde ein beſonderes Werk über die Theorie des Erkennens erfordern, wie dieſelbe vorzüglich ſeit Kant immer weiter durchgebildet worden iſt.

Daß es etwas ſchlechthin Gewiſſes und nicht weiter zu Bezweifelndes im Umfange unſeres Geſammterkennens geben muß, gehört ſchon ſelbſt mit zu dem ſchlechthin Gewiſſen. Denn gäbe es ein ſolches Urgewiſſes, woran nicht weiter zu zweifeln iſt, nicht, ſo könnten wir nicht nur nichts behaupten, ſondern auch nichts bezweifeln. Denn jedes Behaupten und jedes Zweifeln ſetzt ein höheres Wiſſen voraus, woran wir, als an die höhere, entſcheidende Inſtanz der Wahrheit, appelliren.

Was nun die Frage danach: „welches denn das **Urgewiſſe** ſei?“ betrifft, woran ſich ſofort die weitere Frage knüpft: „ob ſich das **Urgewiſſe** auch als ein **Urwirkliches**, als ein Gehalt von ſachlicher Wirklichkeit bewähre, als eine Idee, worin Sein und Denken eins ſind?“ ſo antwortet die Vernunft: das Urgewiſſe iſt ſelbſt nichts anderes, als das **Urthatſächliche**, und dieſes, das Urthatſächliche oder das abſolut Wirkliche, von dem Alles, was wir ſonſt als ein Wirkliches bezeichnen, ſeine Weſenheit und Begründung entlehnt, iſt auch das ſchlechthin Gewiſſe. Es gibt demnach eine **abſolute Einheit des Denkens und Seins**, des **Subjectiven** und **Ob-**

jectiven, der **Gewißheit** und der **Wahrheit**, und diese absolute Einheit oder Identität stellt sich dar und bewährt sich in Dem, was ich mit einem Worte das göttliche **Urbewußtsein** im menschlichen Selbstbewußtsein nenne.

Unter diesem Urbewußtsein verstehe ich die durch sich selbst gewisse Urthatsache, die so schlechthin allgemeiner und universeller Natur ist, daß sie nothwendig jedes zum tiefern Selbst- und Vollbewußtsein erwachende Ich in sich finden und anerkennen muß, weil sie sich selbst mit Allem, was das Ich fühlt, will, erschaut und erkennt, verflochten zeigt, weil sie sowohl die Sphäre des Ichs, als die Sphäre des Nichtichs im Erkennen setzt und begründet, und weil das Ich sich selbst und sein Nichtich, nämlich die ihm gegenüberstehende Welt, gar nicht denken, schauen und auf selbstbewußte Weise erfühlen und affirmiren kann, ohne sich, bewußt oder unbewußt, auf die Thatsache des Urbewußtseins zu beziehen.

Jedes Nachdenken, mein lieber Freund, worin der Mensch seine verschiedenen Gedanken auf bewußte Weise zusammenbringt und mit Folgerichtigkeit fortentwickelt, führt nothwendig zur Anerkennung dieser Thatsache des Urbewußtseins, als einer Wesenheit und lichtvollen Macht, die bei ihrer Immanenz im Selbstbewußtsein zugleich unendlich über das Selbstbewußtsein hinausleuchtet. Das Urbewußtsein erweist sich demnach aus sich selbst als eine Substanz und lebendige, absolute Thathandlung, die ihre Begründung weder dem subjectiven Ich, noch der objectiven Welt verdankt, die vielmehr durch sich selbst vor beiden und über beiden, als der letzte Grund des Ichs und Nichtichs selbst, schlechthin in und aus sich weset und sich bethätigt als das absolute Band des Idealen und Realen, welches das ganze Universum in sich befaßt und aus sich einheitlich durchgeistet. Ich will versuchen, Ihnen dies Factum noch bestimmter und anschaulicher zum Bewußtsein zu bringen.

Das menschliche Nachdenken, wenn es zum Urgewissen emporstrebt, geht in seinem endlichen Entwickelungsgange entweder vorherrschend vom objectiven Sein aus, wie dasselbe dem Ich durch die Sinnenwahrnehmung allmählig zum Bewußtsein kommt, oder vom subjectiven Denken, dessen nächster Quellpunkt das endliche Ich selbst ist.

Der erstere Weg mündet, consequent verfolgt, in den letztern, und der letztere leitet, wenn man nicht auf halbem Wege stehen bleibt, mit absoluter Evidenz zur Anerkennung der Thatsache des Urbewußtseins.

Zwar dem noch unentwickelten Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes liegt es am nächsten, bei seinem Suchen nach Urgewißheit zuvörderst den erstgenannten Weg, den Weg der sinnlichen Wahrnehmung, einzuschlagen. Ermüdet dasselbe nun schon auf halbem Wege oder verwickelt es sich in falscher Consequenzmacherei, so daß es nicht zu den reinen und widerspruchslosen Ergebnissen der sinnlichen Wahrnehmung auf dem Gebiete der äußern Beobachtung hindurchdringt, dann entsteht eine irrthümliche, nur halbwahre Weltanschauung, die sich als **Sensualismus** niederschlägt, der dann noch weiter zum **Materialismus** ausarten kann, bis er etwa sein Grab im **Scepticismus** findet.

Der Sensualismus ist seit Locke's Theorie so ziemlich zum Vorurtheil des gemeinverständigen Bewußtseins der sogenannten Gebildeten geworden, und beherrscht auch das schlaffe Denken des gegenwärtigen Zeitalters. Zufolge dieses Vorurtheils wird behauptet: unzweifelhaft wahr und gewiß sei vor Allem und erst wesentlich alles Das, was ein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung werden könne. Das sind nun bekanntlich die endlichen und materiellen Dinge in Raum und Zeit, von deren Dasein und Wirklichkeit das gemeine Bewußtsein sich durch Tasten, Sehen, Hören u. s. w. unmittelbar überzeugen zu können glaubt; das sind ferner derartige Objecte und Existenzen, worauf man durch directe Schlüsse aus solchen Grundsätzen gelangen kann, deren vorausgesetzte Wahrheit sich auf sinnliche Anschauung stützt. Alle Gewißheit und Wahrheit kommt dem Menschen hiernach von außen, durch die Sinne, und wurzelt für die menschliche Seele im materiellen Dasein der Außenwelt. Das Erstgewisse und Wirkliche ist sonach consequenterweise die Materie, insofern sich dieselbe zu endlichen Dingen gestaltet hat.

Bei dieser Wendung der Reflexion liegt nun, wie Sie sehen, der Materialismus schon lauernd vor der Schwelle. Nun hat freilich Locke selbst diesen materialistischen Consequenzen seines Standpunktes den Zutritt in sein Bewußtsein noch verweigert, da er mit seinem Gemüth noch

mehr oder weniger im christlichen Glauben stand. Aber dafür öffnete sich dem Materialismus seit Condillac's Zeiten sofort ein weites Thor bei den Aufklärern Frankreichs, und so wurde derselbe fortan das Dogma der gebildeten Welt, ein Dogma, das im Système de la Nature bei den Encyclopädisten d'Alembert, Diderot u. A. seine consequenteste und offenste Verkündigung fand. Alle höhern Ideen, die sich nicht, direct oder indirect, aus sinnlicher Wahrnehmung ableiten und durch dieselbe augenscheinlich bestätigen lassen, die Ideen: Gott, Unsterblichkeit; die Objecte des christlichen Glaubens: Christus, Reich Gottes, Wiedergeburt, ewiges Leben, göttliches Weltgericht, sind hiernach nichts als wesenlose Gebilde der dichtenden oder träumenden Phantasie. Gegenwärtig verkündigen unsere Feuerbach, Fröbel, Ruge, Vogt u. s. w. dasselbe Evangelium des Fleisches auch in Deutschland, und welchen Glauben sie finden, dafür legen die jüngsten Ereignisse lautes Zeugniß ab.

Indessen hatte schon Leibnitz dem Locke'schen Sensualismus gegenüber auf das höhere Princip der Gewißheit und Wahrheit, das in übersinnlichen Vernunftideen liegt, mit überlegenem Geiste hingewiesen; und im Kampf mit dem Scepticismus des David Hume, diesem spätern Ausläufer des Sensualismus, zeigte unser besonnener Denker Immanuel Kant, wie selbst Raum und Zeit Anschauungen sind, deren sich der menschliche Geist durchaus auf übersinnliche Weise bewußt wird, und die alles sinnliche Erkennen schon a priori bedingen. Ebenso wurde von Kant der übersinnliche Ursprung sämmtlicher Verstandeskategorien, dieser „Stammbegriffe," welche sich, wie er bemerkte, in jeder Urtheilsfunction abspiegeln, siegreich dargethan. Diese Kategorien sind nach Kant's Zusammenstellung: **Quantität, Qualität, Relation** und **Modalität.** Die weiteren Bestimmungen oder die specielleren Kategorien der Quantität sind: 1) Einheit, 2) Vielheit, 3) Allheit; der Qualität: 1) Realität, 2) Negation, 3) Limitation; der Relation: 1) Substanz und Accidenz, 2) Ursache und Wirkung, 3) Wechselwirkung; der Modalität: 1) Möglichkeit, 2) Wirklichkeit (Dasein), 3) Nothwendigkeit.

Obgleich Kant diese Urdenkformen nur für inhaltslose Formen er-

klärte, für Formen, die das Ich aus sich an den gedachten Inhalt äußerlich heranbringe, während sie dem Dinge an sich durchaus fremd seien, so triumphirte doch fortan im philosophischen Bewußtsein der Zeit der Idealismus über den Sensualismus, freilich in der beschränkten Weise, daß das Princip der Gewißheit bei Kant und Fichte noch in die Schranken des subjectiven Selbstbewußtseins eingeschlossen blieb, und daher die Möglichkeit des absoluten Zweifels im Hintergrunde behielt.

Ich will weiterhin darauf zurückkommen, wie das Erkennen bei folgerechtem Nachdenken auch über diese Schranke hinausgetrieben wird, und nicht eher ruhen kann, als bis es auch das Ich überschreitet, und sich durch die im Ich gegenwärtige und über das Ich hinaus führende Offenbarung des Urbewußtseins zu dem Gedanken und Lebensgefühl des dreieinigen Gottes erhebt. Zuvörderst jedoch kommt es mir erst auf den nähern Nachweis an, wie die sinnliche Wahrnehmung mit allen darauf gegründeten Folgerungen, und wie demnach auch alle Erfahrungswissenschaften, die das Princip ihres Erkennens in der sinnlichen Wahrnehmung und empirischen Verstandesreflexion haben, der unbedingten Gewißheit in sich selbst entbehren, und bei ihren Argumentationen beständig auf Grundsätze und Ideen zurückzukehren genöthigt sind, deren Grund- und Quellpunkt durchaus immaterieller und übersinnlicher Natur ist.

Zwanzigster Brief.

Allerdings, mein Freund, hat es seine Richtigkeit, daß keine menschliche Erkenntniß ohne Beihülfe der sinnlichen Wahrnehmung zu Stande kommt. Ja, das sinnliche Element des Erkennens, das Fühlen, Sehen, Hören beginnt sich zuerst zu entwickeln, und ist die Voraussetzung für das Erwachen des geistigen Erkennens, wie denn auch das empirische Weltbewußtsein sich, nach dem Lauf der Natur, der Zeit nach früher entwickelt, als das Gottesbewußtsein. In diesem Sinne hat es seine Wahrheit, was der alte Satz besagen will: (Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu) daß nichts im Geiste sei,

was sich nicht schon vorher auch im sinnlichen Bewußtsein irgendwie reflectirt habe.

Allein die sinnliche Affection bildet doch der Wesenheit nach nur das Secundäre, bildet, so zu sagen, nur den Einschlag im Gewebe unseres Erkennens. Der Zettel dagegen, die Urfäden und Principien, liegen in übersinnlichen Regionen; das Gestaltende und Schaffende im Zustandekommen unsers Bewußtwerdens und Wissens von endlichen und unendlichen Objecten, das Gewißmachende und Beweisende, kommt von den übersinnlichen Kategorien und Urdenkbestimmungen a priori her.

Eine etwas genauere Betrachtung des Herganges der sinnlichen Wahrnehmung wird uns davon überzeugen. Treten Sie mit mir zu dem Ende der Sache einmal ein wenig näher und suchen Sie sich klar zu machen, was für Operationen und geistige Voraussetzungen im Hintergrunde des Bewußtseins liegen, so oft wir eine sinnliche Wahrnehmung zu Stande bringen.

Die Sache verhält sich aber so. Wenn wir nämlich auf Anregung der Sinneneindrücke unwillkürlich zu bestimmten Empfindungen und bei weiterm Eingehen der Seele auf dieselben, zu Anschauungen, Vorstellungen, Begriffen u. s. w. gelangen, dann beziehen wir uns meistentheils durch diese Bewußtseinsacte, wenn wir uns nicht etwa blos in Einbildungen und poetischen Träumen ergehen, auf Objecte und Erscheinungen, denen wir Dasein und Realität außer uns zuschreiben. Wir behaupten aber des Daseins dieser Dinge außer uns gewiß zu sein, auch dann, wenn wir uns derselben in der bloßen Vorstellung, ohne entsprechende objective Sinnesaffection, bewußt werden; wir behaupten sie unmittelbar anzuschauen, wenn wir bei einer bewußten Repräsentation derselben im Geist zugleich mehrere Sinne oder irgend einen derselben afficirt fühlen und in Function setzen. Indem wir so, bei der Verbindung mehrerer Anschauungen und Vorstellungen und nach weiterer Anordnung derselben durch die entsprechenden Verstandesoperationen, von wahrgenommenen, wirklichen Dingen außer uns reden, behaupten wir ferner, daß dieselben nicht nur in dem Momente, wo wir eine sinnliche Empfindung und Anschauung von ihnen bilden, an sich selbst existiren, sondern auch unabhängig von unserer sinnlichen Wahrnehmung, also auch dann, wenn wir sie weder sehen,

hören, schmecken, riechen, noch fühlen. Ja sogar auch dann, wenn wir sie uns nicht einmal *vorstellen*, schreiben wir ihnen Existenz zu, und so glauben wir an die Realität einer unendlichen Menge von Dingen, die wir nie mit eigenen Augen gesehen, noch mit eigener Hand getastet haben, ja die wir selbst durch unser vorstellendes Bewußtsein nur sehr selten, und dann auch nur ganz im Allgemeinen und fragmentarisch hindurchziehen ließen. Wie viele Menschen haben nichts von Amerika oder andern bekannten Ländern gesehen, und glauben doch an deren Existenz. Und nun gar die unendliche Menge von Weltkörpern im endlosen Äther des Weltraumes, von denen jeder einzelne, mit wenigen Ausnahmen, unsere Erde viele Millionen Mal an Größe übertrifft, ja die zumeist mit viel größerer Geschwindigkeit als die einer Kanonenkugel durch die Unermeßlichkeit dahin brausen; wir haben keine andere sinnliche Wahrnehmung davon, als beim nächtlichen Hinaufblick zum Himmel das schwache Flimmern scheinbar fester und verschwindend kleiner Pünktchen, die sich, durch das schärfste Fernrohr betrachtet, noch mehr verkleinern. Gleichwohl behaupten wir, von der realen Existenz jener kosmischen Sphären und ihrer im Himmelsraum fortschreitenden Bewegung ein ganz sicheres Wissen zu haben. Wir behaupten ferner, daß jedes Ding, welches wir sinnlich wahrnehmen, auf ganz bestimmte, *räumliche* und *zeitliche* Weise vorhanden sei, daß es demgemäß einen ganz bestimmten *Ort* einnehme, und daß es auch eine ganz bestimmte *Dauer* habe. Auch zu dieser Erkenntniß meinen wir, von den Sinnen aus und besonders durch die Gefühls- und Tastempfindung zu gelangen. Weiter unterscheiden wir an jedem Dinge gewisse Besonderheiten, die wir dessen *Eigenschaften* nennen; wir schauen und bestimmen dasselbe als ein *Ganzes*, was aus *Theilen* besteht, und zwar dergestalt, daß es in allen diesen Unterschieden, so lange es als dieses bestimmte Ding dauert, mit sich *identisch* ist und in sich dasselbe Ganze bleibt. Wir schreiben ihm also *Ganzheit*, *Selbigkeit*, *Einheit* zu, und sagen aus, daß jedem Dinge, welches wir empfinden, diese Bestimmungen auf ganz *bestimmte*, eigenthümliche Weise zukommen, so daß es eben „*dieses*" Ding ist, zum Unterschiede von andern Dingen. Wir halten uns zu allen diesen Behauptungen durch das Zusammenwirken aller Sinneswahrnehmungen in har-

monischer Gegenseitigkeit berechtigt, aber auch schon auf Anlaß der Affection eines einzelnen Sinnes, z. B. des Gefühls und Getastes, urtheilen wir so. Auch ohne den mitwirkenden Gesichtssinn, glauben wir die eigenthümliche Gestalt und Größe schon allein durch den Tastsinn zu vernehmen, und in der That finden wir, daß auch Blindgeborne sich die hieher schlagenden Erkenntnisse ganz allein, mittels des Gefühls und Getastes, erwerben.

In dieser Weise bilden wir auf Veranlassung der Sinnenaffectionen eine unendliche Fülle von Aussagen und Behauptungen, nicht nur über das sachliche Dasein und die Beschaffenheit von Dingen außer uns, sondern auch über das äußerliche Verhalten und über die räumlich-zeitliche Existenz unseres eigenen Leibes. In letzter Hinsicht kommt uns außer den einzelnen Sondersinnen auch noch das universelle Gemeingefühl zu Hülfe.

Nun erhebt sich aber die Frage: stammen alle diese genannten Behauptungen über Dasein und Beschaffenheit, über Ausdehnung und Dauer, über Wesen und Zuständlichkeit der Dinge lediglich aus sinnlichen Eindrücken, oder wirken bei Erzeugung derselben zugleich höhere Principien mit, und liegt die Entscheidung über die Gewißheit und Wahrheit aller dieser Aussagen und Behauptungen über die Sphäre der Sinnlichkeit hinaus, in diesen höheren Principien? Die Beantwortung dieser Frage ist von Entscheidung.

Wir wollen zunächst die wichtigste der genannten Behauptungen noch näher betrachten.

Den eigentlichen Kern und Mittelpunkt aller Grundaussagen, die wir auf jede sinnliche Affection und die daraus resultirende Wahrnehmung hin machen, bildet die Behauptung von der sachlichen Existenz von Dingen außer uns, wonach es also schlechterdings gewiß sein soll, daß es selbstständige Objecte, unabhängig von unserm subjectiven Bewußtsein, daß es also Dinge an sich giebt.

Was enthält nun diese Behauptung, wenn man sie weiter analysirt? Nichts Geringeres als die freilich noch unentwickelte und nicht nothwendig zu Jedermanns Bewußtsein kommende, aber doch in jedem Bewußtsein eingewickelt liegende Voraussetzung, daß es ein wesenhaft Seiendes, das schlechthin ist, giebt, und daß dasselbe nicht nur

eine in's Unendliche hin sich verbreitende, räumliche, sondern auch eine nirgends zu fixirende und gleichsam in's Unendliche hin fortfließende, zeitliche Wirklichkeit habe. Denn wir können uns gar keine bestimmte Sondereristenz an sich, also überhaupt kein bestimmtes Einzelding zum Bewußtsein bringen, ohne dasselbe zugleich als durchweg begrenzt, und eben dadurch bestimmt, anzuschauen. Mit der Grenze eines bestimmten Dinges ist aber in unserm Bewußtsein wieder zugleich die innere Anschauung oder der Gedanke des begrenzenden Etwas gesetzt, wodurch das Ding begrenzt wird. Indem wir uns nun das begrenzende Etwas nothgedrungen wieder durch ein anderes bestimmt, und damit ebenfalls begrenzt vorstellen, und dies folgende Etwas ebenso wieder, und so in's Unendliche fort; so finden wir uns innerlich genöthigt, eine unendliche Verkettung von Etwas zu Etwas im Geist als wirklich zu erschauen, und dabei ein Seiendes, welches in allen diesen unendlich vielen Etwas das zusammenhaltende Ganze und Selbe ist, und welches in der Begrenzung zugleich über jede Begrenzung hinaus ist, vorauszusetzen. Indem wir aber das Seiende nach dieser seiner Allumfassung, als diese unendliche Weltsubstanz, uns zum Bewußtsein bringen, schauen wir dasselbe mit unserm geistigen Auge, d. h. auf übersinnliche Weise, und mit absoluter innerer Nöthigung, als eine in's Endlose hin sich expandirende, raumerfüllende Wesenheit an. Wir objectiviren uns also bei Gelegenheit jeder sinnlichen Wahrnehmung, mittels welcher wir ein bestimmtes Ding außer uns zu empfinden und anzuschauen behaupten, immer zugleich auch einen in's Unendliche hin sich erstreckenden, ein schlechthin allgemeines Sein in sich darstellenden **Raum**.

Die Anschauung des Raumes aber können wir gar nicht vollziehen, ohne zugleich mitzuvollziehen die Anschauung der unendlichen **Zeit** und **Bewegung**. Von letzterer sehe ich hier ab, und will Ihnen nur noch die Anschauung der unendlichen Zeit näher zum Bewußtsein zu bringen suchen. Diese aber begleitet nicht nur, sondern sie vermöglicht sogar erst die bestimmte Wahrnehmung und Vorstellung eines jeden bestimmten Dinges außer dem Ich. Denn von einem wirklich existirenden Dinge kann nur die Rede sein in dem Sinne, daß dasselbe nicht nur an einem bestimmten Orte im Raum, sondern auch

in irgend einem bestimmten Abschnitt der Zeit, daß es also jetzt da ist, oder daß es irgend einmal da war, oder irgend einmal da sein wird. Das Jetzt ist sowohl ein stets Vergehendes als auch ein stets Entstehendes. Als solches ist es der lebendige Ausdruck der Zeit, und so öffnet sich uns mit dem Jetzt, worin wir das Ding wahrnehmen und als ein existirendes Dasein in der **Gegenwart** anschauen oder vorstellen, sofort auch die Beziehung des Dinges auf **Vergangenheit** und **Zukunft**, und in beider Hinsicht auf ein unendliches **Werden.** Wir finden uns also, sobald wir in unserm Selbstbewußtsein eines bestimmten Gegenstandes der sinnlichen Empfindung auf bewußte Weise mittels der Wahrnehmung inne werden, wir finden uns, vor der innern Anschauung, mit jedem Dinge zugleich selbst in dem steten Verfluß einer unendlichen Zeit, und in die Relationen eines in der Zeit unabläßig sich bethätigenden Werdens und Gewordenen verflochten; und dies lebendig bewegte, verfließende Sein objectiviren wir uns, von einer innern Macht genöthigt, in Raum und Zeit zugleich als eine nach drei Dimensionen hin verbreitete, aus einer unendlichen Vergangenheit in eine unendliche Zukunft hinüberstrebende, gegenwärtige Verkettung von zahllosen Existenzen und Existenzreihen, d. h. wir bilden a priori in uns und über alle sinnliche Wahrnehmung hinaus, das raum-zeitliche **Schema** eines unendlichen **Universums.** Die Anschauung des Universums ist eine Anschauung a priori und liegt, wenn auch unentwickelt, in jedem Volk und in jedem individuellen Bewußtsein, und sie schwebt unserm Geist verhüllter oder entwickelter bei der näheren Bestimmung und Classification eines jeden sinnlich wahrgenommenen Einzeldinges maaßgebend vor. Denn, indem wir uns jedes Ding nur als ein in einem unendlichen Zeitfluß verflochtenes und von einer unendlichen Fülle anderer raum-zeitlich bestimmter Dinge umgrenztes **Sonderdasein** zur Wahrnehmung bringen können, so zeigt sich, daß in jeder Wahrnehmung eines bestimmten Einzeldinges wenigstens implicite, die objective Anschauung eines zu einem Universum aufgeschlossenen allgemeinen Seins mitgesetzt oder vielmehr vorausgesetzt wird.

Oder läßt sich etwa behaupten, diese Universalanschauung, die in jede sinnliche Wahrnehmung licht- und farbegebend hineinstrahlt, die

ſei lediglich das Product unſerer Sinnenaffection? So müßte ſie auch allein auf Gefühls- und Taſteindrücke hin, unter Mitwirkung von Geſchmack und Geruch entſtehen können, denn nicht nur Blind- und Taubgeborne, ſondern ſogar Taubblinde, wie das Beiſpiel James Mitchel und Anderer zeigt, bilden ſich eine ſolche innere, unendliche Weltanſchauung.

Nach der gewöhnlichen Anſicht freilich verſchaffen wir uns jene allumfaſſende Anſchauung von Raum und Zeit, und von dem, was ſie füllt, erſt aus einzelnen ſinnlichen Wahrnehmungen, mittels der Abſtraction des Verſtandes. Nun kann aber gar keine einzelne Wahrnehmung, und mithin auch nicht die durch die Empfindung veranlaßte Anſchauung eines beſtimmten Dinges zu Stande kommen, ohne daß wir jene Ideen von Raum, Zeit und dem unendlichen Sein ſchon überall im Bewußtſein vorausſetzen, und aus demſelben (ohne freilich jedesmal darauf reflectiren zu brauchen) zur Anwendung bringen. Und ebenſo können wir gar keinen Abſtractionsact und keine Verallgemeinerung einer beſtimmten Einzelanſchauung zum Begriffe vollziehen, ohne ein Gemeinſames und Bleibendes, das die einzelnen Dinge ſubſtanziell zuſammenhält und ſich als die Macht der Gattung durch die Individuen hindurch bethätigt, vorauszuſetzen. Mit einem Worte, ſchwebte uns nicht ſchon a priori vor die Idee des Allgemeinen und unendlichen Ganzen, ſo fänden wir uns auch nicht getrieben, auf das Gemeinſame in den Einzelheiten zu reflectiren. Mithin müſſen die idealen Grundanſchauungen von Raum und Zeit ſammt dem Gedanken des, in Raum und Zeit ſich bethätigenden, allgemeinen Seins, erſtweſentlich, d. h. unabhängig von aller ſinnlichen Affection und Wahrnehmung, ſo daß ſie vielmehr principiell das Zuſtandekommen der Anſchauung und Vorſtellung der objectiven Welt von innen aus bedingen, in den überſinnlichen Tiefen des Bewußtſeins wurzeln. Da wir alſo jedes daſeiende Ding gar nicht anders als auf Grundlage dieſer urſprünglichen Ausſagen (Kategorien) zu objectiviren vermögen, ſo ſtammt auch die Behauptung über die objective und reale Exiſtenz irgend eines einzelnen Dinges aus überſinnlichen Gründen, und wir können demnach von dem **Daſein** endlicher Dinge nur wiſſen auf Grundlage und unter Vorausſetzung eines Unendlichen,

eines schlechthin Seienden, als dessen Bestimmungen, Qualificationen und Positionen wir sie innerlich ergreifen und denkend in unserm Bewußtsein, sei es mit, sei es ohne Reflexion, reconstruiren, so daß wir also nur im Lichte dieser Ideen zum Verständniß des sinnlich Gegebenen gelangen, indem wir von ihnen aus und durch sie die sinnlichen Eindrücke beleuchten, auslegen, verknüpfen und zu einem zusammenhängenden Gliedbau von Erkenntnissen fortentwickeln.

Durch diese dem Bewußtsein auf übersinnliche Weise innewohnenden Ideen wird es auch dem Blindgebornen, ja, wird es selbst dem Taubblinden möglich, auf Anlaß bloßer Gefühls- und Tastwahrnehmungen, trotz der Beschränktheit derselben, sich die innere Anschauung eines unendlichen Raums und einer unendlichen Zeit, so wie auch das Bewußtsein des schlechthin Seienden zu bilden, und sich von dem existirenden Organismus einer aus endlos vielen Dingen und Systemen bestehenden Außenwelt durch Urtheil und Schlußfolgerung zu überzeugen. Gewisse taubblind geborne Menschen haben sich sogar der Würdigung sittlicher und religiöser Bestimmungen und Vorgänge fähig gezeigt, was auf das Bestimmteste für die Apriorität des Idealen im Bewußtsein spricht.

Das Princip der Gewißheit und Wahrheit alles menschlichen Erkennens muß also nach allem Bisherigen über die Sinnenwelt hinausliegen. Denn, obwohl das Erkennen nicht ohne die Mitwirkung der Sinne menschlicherweise zu Stande kommt, so liegt sein Quellpunkt doch tiefer, da die sinnlichen Eindrücke und Empfindungen allein ohne die gratia praeveniens, cooperans und persiciens der übersinnlichen Idee blind sind, und dem Ich nicht einmal die objective Existenz eines einzelnen Dinges, geschweige denn die Realität eines unendlichen Universums zum Bewußtsein zu bringen vermögen. Dies wird noch deutlicher, wenn man auf die Beschaffenheit der sinnlichen Empfindung selbst reflectirt. Ich will auch diese Reflexion hier noch anstellen.

Sie werden mir der Wahrheit gemäß zugestehen müssen, daß eine sinnliche Empfindung — ich rede nicht von Erregungen des Gemeingefühls, z. B. von Schmerz- und Lustempfindungen, sondern von Erregungen eines bestimmten Sinnes — daß also eine bestimmte Sin-

nesaffection oder Sensation, welchem der fünf Sinne sie auch angehören möge, an sich, wenn wir nicht ausdrücklich aus dem Innern unseres Bewußtseins jene idealen Grundanschauungen nebst anderweitigen übersinnlichen Voraussetzungen mit hinzubringen, gar nichts weiter besagt, als daß unser allgemeines Selbstbewußtsein auf eine bestimmte Weise und zwar bald so, bald anders, je nachdem das Spiel der einzelnen Empfindungen und sinnlichen Vorstellungen wechselt, von außen her modificirt werde. Aber von einem außer dem Ich befindlichen Dinge und dessen objectiver Beschaffenheit sagt die Sensation für sich allein noch nichts aus, sondern auf solche Dinge und deren Beschaffenheit kommen wir erst durch Schlußfolgerungen, und diese Schlüsse stützen sich in letzter Beziehung stets auf rein übersinnliche Prämissen, auf Kategorien, Ideen und Urtheile a priori.

Lassen Sie uns einmal die objectivste und bestimmteste Sinnesaffection, die es giebt, die Sensation des Sehens, ein wenig näher betrachten. Was geht also in der Seele vor, wenn wir einen Gegenstand, z. B. einen in der Ferne stehenden Thurm, mit dem Auge wahrzunehmen behaupten? Wir glauben diesen Thurm als ein Ding außer uns zu erblicken, und machen etwa folgende Aussagen: der Thurm liege in dieser bestimmten Richtung, er sei etwa so und so weit entfernt; er sei von der und der Gestalt, z. B. unten viereckig, oben in eine runde Spitze zulaufend; habe die und die Farbe, existire nur einmal, sei sich selbst gleich und werde nicht bald größer, bald kleiner. Aber nun zeigt sich sofort, daß wir alle diese Behauptungen anders woher nehmen, als aus der sinnlichen Affection des Auges. Denn was geschieht! Die sinnliche Wahrnehmung durch das Auge veranlaßt uns nicht nur zu den ebengenannten, sondern auch zu ganz anderen Urtheilen, die diesen schnurstracks zuwider laufen. Wir drücken z. B. das Auge von der Seite, sofort erscheint der Thurm in einer ganz abweichenden Richtung. Wir abstrahiren einmal von den Licht- und Schattenverhältnissen, wodurch der Fernschein, zufolge der Gewöhnung unseres Urtheilens, bedingt ist, und der Thurm erscheint uns gar nicht mehr in der Ferne, sondern wir glauben ihn unmittelbar vor uns, ja unmittelbar im Auge selbst zu erblicken. Und siehe da, nun besinnen wir uns, wie wir Alles und auch den Thurm ganz flächenartig erbli-

cken, während wir auf das dritte Moment der Raumerſtreckung, auf die Dicke des Thurms, alſo auch auf ſeine viereckige oder runde Geſtalt nur ſchließen. Wir drücken noch einmal an das eine Auge, während wir das andere in der erſten Richtung ſeiner Axe belaſſen, und der Thurm erſcheint uns doppelt. Wir bewegen uns ihm entgegen, und er wird größer, wir bewegen uns zurück und er wird kleiner. So ändert ſich das unmittelbare Object unſerer Geſichtswahrnehmung bald auf dieſe, bald auf andere Weiſe, je nachdem die Lage der Augen zu einander und die Größe des Sehwinkels ſich ändert. Von dem wirklichen Thurm behaupten wir aber, daß er unverändert bleibe, daß er nur einmal da ſei, daß er nicht in unſerem Auge liege u. ſ. w. Was wir alſo ſehen, iſt nicht der Thurm ſelbſt, ſondern nur unſer ſubjectives Bild von demſelben. Der wirkliche Thurm alſo wird nicht von uns geſehen, ſondern auf Schlußfolgerungen hin nur gedacht. Die Gewißheit von der Realität der Exiſtenz dieſes gedachten Thurmes kann alſo nur in der Gedanken- und Ideenwelt liegen.

„Aber," ſagen Sie, „wir ſehen doch das wirkliche Bild des Thurms, und dies Bild hat doch lediglich ſinnlichen Urſprung." Allein, mein Freund, auch das kann ich nicht zugeben. Es iſt phyſiologiſch zwar richtig, daß ſich von jedem Gegenſtand ein kleines Miniaturbild auf dem dunkeln Hintergrunde unſers Auges, auf der Netzhaut abmalt. Aber dies phyſikaliſche Bild liegt nach optiſchen Geſetzen, wie Sie wiſſen, indem es durch die innerhalb der brechenden Kryſtalllinſe ſich kreuzenden Strahlenkegel entſteht, in jeder Beziehung genau umgekehrt im Auge. Der nach links liegende Theil der geſehenen Fläche kommt im Auge nach rechts zu liegen, das unten nach oben u. ſ. w. Nun werden wir aber von dieſem verkehrten phyſikaliſchen Bilde in unſerm Auge beim Sehen nichts gewahr. Das Bild, was wir ſehen, iſt alſo nicht, wie dies auch noch durch viele andere phyſiologiſche Momente gewiß wird, das phyſikaliſche Bild der Netzhaut, ſondern ein durch daſſelbe freilich bedingtes, aber nach ſeinem Urſprung aus der Innerlichkeit und Weſenheit der Seele ſelber gebornes Phänomen, ein pſychiſches Bild, ſo daß alſo die Seele die Lichtanſchauung der Dinge aus ſich ſelber erzeugt. Somit kann aber auch die Gewißheit, ob dieſem Bilde der Seele objective Realität entſpricht, wie wir ſo zuverſichtlich be-

haupten, nicht aus der materiellen Sinnesaffection ſtammen, ſondern das Princip der Gewißheit muß in einer ſchlechthin überſinnlichen Region liegen.

Was vom Sehen gilt, das gilt auch vom Taſten und Fühlen, und von allen anderen Sinnesaffectionen. Das Anſchauliche und Objective darin, was ſich auf Objecte außer dem Ich bezieht, beruht auf Satzungen aus dem Innern des Ichs ſelbſt; die ſinnliche Affection aber beſagt über Dinge an ſich nichts. Indem ich z. B. beim Taſten in den Gefühlnerven der Haut oder den Fingerſpitzen auf eine verſchiedene Weiſe im Verfluß der Zeit und bei meinen Veränderungen im Raum erregt werde, gewahre ich, ſo lange ich nicht denkend über die ſinnliche Sphäre hinaus gehe, nichts als einen Wechſel von Zuſtändlichkeiten in mir, der mein Selbſtbewußtſein zum Urtheilen und Schließen auffordert. Ich erſchaue dieſe Zuſtändlichkeiten meiner Gefühls- und Taſtnerven, die ſämmtlich unmittelbar unter der ſchützenden Decke der Epidermis, rings um die Oberhaut des ganzen Körpers verbreitet ſind, ich erſchaue ſie innerlich, bald als Empfindungen der Wärme oder Kälte, bald als Senſation der Glätte oder Rauheit, des Drucks, Gewichts, der Ruhe oder Beweglichkeit u. ſ. w. Aber ich empfinde dieſes Alles nur in mir, ich empfinde es in meinem allgemeinen, identiſchen Selbſtgefühl als eine beſtimmte Lebensänderung und Modification meines Selbſtes, die mein Selbſtbewußtſein zum Denken, Urtheilen und Schließen aufruft. Daß aber dieſe Empfindungen herſtammen von Dingen außer mir, daß ſie den Zuſtand und die Beſchaffenheit jener gedachten Dinge bezeichnen, daß es überhaupt Dinge außer mir giebt: darüber ſagen dieſe Empfindungen, als ſolche ſelbſt, gar nichts aus, ſondern das ſind Anſchauungen und Gedankenbeſtimmungen, zu denen ich nur auf Grundlage der immanenten Weltidee meines Ichs, unter Nöthigung des Denkens durch die Kategorien und durch Mitwirkung allgemeiner Denkoperationen, nämlich durch Begreifen, Urtheilen und Schließen, gelange. Ich urtheile und ſchließe in dieſem Falle etwa ſo: „Wo eine Wirkung iſt, da muß auch eine Urſache oder ein zureichender Grund der Wirkung ſein. Nun fühle ich jetzt dieſe oder jene Wirkung in mir, ich fühle mich z. B. rauh, kalt, warm, gedrückt ꝛc. afficirt, ohne daß ich mein eigenes Selbſt für den zureichenden Grund dieſer Wirkung halten kann. Folglich muß

derselbe in einem Etwas außer mir liegen, und dies Etwas muß ein im Raum, *hier* oder *da*, und zwar ein *jetzt* existirendes oder einmal existirt habendes Ding, ein Ding von solcher und solcher Beschaffenheit sein. Dies Ding wirkt auf mich ein, und die bestimmte Empfindung, die ich jetzt in meiner Lebenszuständlichkeit als Modification derselben verspüre, ist Wirkung eben dieses Dinges." — Ich gehe aber noch weiter; ich urtheile: dieses Ding sei *wirklich*, oder sei *möglicher* Weise, oder müsse *nothwendig* sein als ein existirendes Etwas an sich selbst, auch dann, wenn ich eine solche Empfindung, die ich als seine Einwirkung auf mich betrachte, gar nicht mehr habe. Ja ich urtheile selbst von dem Dasein solcher Dinge — und das sind bei Weitem die meisten — die ich mit meiner Empfindung in gar keine Beziehung setze. Wie komme ich dazu? — Es ist klar, daß ich das Bewußtsein von den Dingen durch die Empfindung allein nicht gewinne, sondern daß beim Zustandekommen der Wahrnehmung höhere Principien im Spiele sind. Was mich aber zur objectiven Gestaltung der subjectiven Empfindungen bestimmt, sind eben die schon erwähnten idealen Grundvoraussetzungen von einem raum-zeitlichen Sein, das sich in einer unendlichen Fülle von objectiven, individuell selbstständigen Sondereristenzen auswirkt. Getrieben von dieser höchsten Grundidee meines Weltbewußtseins, denke ich sofort bei jeder Sinnesaffection an wirkliche Existenzen außer mir, und supponire dieselben als Dinge an sich. Ob aber meiner objectivirenden Anschauung Wahrheit und Gewißheit zukommt, d. h. ob ihnen eine an sich seiende, sachliche Existenz und Wirklichkeit entspricht, das ist eine Frage, über die sich durch Gefühl und Empfindung überhaupt nichts entscheiden läßt. Es hängt hier vielmehr Alles davon ab, ob das schon erwähnte Urtheils- und Schlußverfahren, was ich auf Veranlassung bestimmter, sinnlicher Empfindungen, nach jenen Kategorien, in Anwendung bringe, selbst sachliche Gültigkeit hat, oder ob es lediglich ein inhaltleeres Gaukelspiel meines subjectiven Selbstbewußtseins ist. Nun hängt aber dies Urtheil- und Schlußverfahren, worin ich nach einem zureichenden Grunde für meine Empfindungen greife, wieder mit jener idealen Urvoraussetzung eines schlechthin Seienden zusammen und kommt nur auf Grundlage der *Urbegriffe* zu Stande, worin die Idee des schlechthin Seienden in meinem Bewußtsein sich a

priori näher specificirt. Ich denke mir nämlich das allgemeine Sein, in seiner Beziehung und Immanenz in den besondern Welt-Existenzen, nothwendig nach den Kategorien der Substanzialität, Causalität und Wechselwirkung. Dies ist so zu verstehen und hängt folgendermaßen zusammen: Ich fühle mich gedrungen, jede Sondereristenz, mein eigenes leibliches Dasein und dessen fließende Modificationen mit einbegriffen, als ein raum-zeitlich begrenztes und eben deshalb als ein endliches Ding zu betrachten, das in seinem beschränkten Dasein durchweg bedingt, abhängig und also an sich irgendwie unselbstständig ist. In dieser seiner Unselbstständigkeit, sofern dieselbe sich vorherrschend in der Weise des räumlichen Bestehens zu erkennen giebt, beziehe ich es als ein Etwas, was an einem Andern ist, auf das allgemeine Sein, und betrachte dieses als den letzten Grund und Träger, an und in welchem Jenes ist. Das absolute Sein ist in diesem Sinne die allgemeine **Substanz.** Erschaue ich dagegen dies Abhängigkeitsverhältniß der Dinge und ihre Bedingtheit durch das schlechthin Seiende, vorherrschend nach der zeitlichen Seite und aus dem Gesichtspunkte des Werdens, so fasse ich jenen Grund des räumlichen Bestehens zugleich als den letzten Ausgangspunkt des zeitlichen Entstehens der Dinge, und in diesem Sinne ist das allgemeine Sein die allgemeine **Causalität.** Da aber die Sondereristenzen, nach diesen Grundbestimmungen meines Denkens, an dem allgemeinen Sein und aus demselben sind, so ist damit zugleich gedacht, daß dieses auch in ihnen ist und durch sie sich bethätigt. Insofern sind die Dinge zu einander selbst gegenseitig in dem Verhältnisse der Substanzialität und Causalität. Ein Ding entsteht und besteht daher in andern und aus andern. Die Dinge setzen sich also gegenseitig voraus und eigenen sich gegenseitig einander an; durch ihre Eigenschaften beziehen sie sich und wirken sie auf einander. Dies Verhältniß wird bezeichnet durch die Kategorie der **Wechselwirkung,** wonach die Dinge sich gegenseitig sowohl negiren als auch affirmiren, und mithin in Polarität (Disjunction, Thesis, Antithesis und Synthesis) zu einander stehen.

Auch die Kategorien der Einheit, Selbstheit, Ganzheit und Identität, ferner der Quantität, Qualität und Modalität,

ferner der Ähnlichkeit, des Gegensatzes und der Vermittelung, endlich der Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit schließen sich hier sämmtlich an; ich kann aber in die nähere Entwickelung derselben an diesem Orte nicht eingehen.

Die wichtigste Rolle für das Zustandekommen der Erkenntniß der Dinge im Elemente der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung spielen die Kategorien des Grundes, der Ursache und der Wechselwirkung. Durch sie ist es bedingt und vermittelt, daß ich meine Anschauungen und Vorstellungen auf Objecte außer mir beziehe und den gedachten Objecten an sich seiende Existenz zuschreibe. Ferner, daß ich mir eine Totalität von Dingen objectivire, die ich mit einander in Wechselwirkung und in die Einheit eines allumfassenden Weltorganismus, d. h. eines Universums zusammengefaßt denke.

In dieser lebendigen Verkettung unter einander und mit dem allgemeinen Sein, das sich in den Dingen besondert, gilt mir jedes Sondersein als ein solches, das in seiner relativen Selbstständigkeit zugleich durch alle übrigen Existenzen bedingt und vermittelt ist. Und ich behaupte daher, daß die Dinge gegenseitig auf einander einwirken, daß jedes in jedem, mit welchem es in Wechselwirkung steht, gewisse Modificationen oder Zustandsänderungen hervorruft. Wo ich daher eine Wirkung in einem bestimmten Dasein gewahre, die ich aus diesem selber nicht zu erklären vermag, da gehe ich über dasselbe hinaus und suche die wirkende Ursache in andern Dingen oder endlich in dem absoluten Sein selbst. Hieraus geht hervor, wie der Satz vom Grunde, den ich auch bei der Erklärung meiner Empfindungen, wie oben gezeigt, in Anwendung bringe, einen übersinnlichen Ursprung hat, indem er direct zusammenhängt mit der Idee eines unendlichen Seins, das sich in einer unerschöpflichen Fülle endlicher, durch Wechselwirkung mit einander verbundener Sondereristenzen individualisirt. Es giebt keine sinnliche Wahrnehmung, keine empirische Erfahrung, bei welcher dieser Satz nicht in Anwendung käme, und da er ebenfalls alle Wahrnehmung und Erfahrung erst möglich macht, so kann er schon deshalb nicht aus der sinnlichen Erfahrung stammen.

Indem ich also diesen Satz vom Grunde, bei Gelegenheit meiner sinnlichen Empfindungen, in Anwendung bringe und durch ihn auf

„Dinge an sich" schließe, berufe ich mich mittelst seiner immer zugleich auf die Idee des Urseienden und die aus dieser Idee fließenden specifischen Ideen des Endlichen und Unendlichen, des Wesens und der Erscheinung, des Entstehens und Vergehens, des Vergänglichen und Bleibenden, und so kommt keine Wahrnehmung und keine Erfahrung auf bloß sinnlichem Wege zu Stande.

Wenn es also Dinge an sich außer dem Ich giebt, wie wir voraussetzen, aber freilich noch nicht bewiesen haben, so dienen die Sinne nur dazu, mittelst der von den Dingen ausgehenden Einwirkung und Polarisation den schlummernden Keim des Selbstbewußtseins zu wecken und das Ich zu bestimmen, daß es sich die seinem innern Wesen zu Grunde liegenden Kategorien und Ideen, in denen das Dasein der äußern Dinge urbildlich gesetzt ist, zum Bewußtsein bringt. Das Ich kann sich aber immer nur das zum Bewußtsein bringen, was ursprünglich und potentiell, d. h. vor jeder sinnlichen Affection im Bewußtsein auf übersinnliche Weise angelegt oder innerlich in seiner Selbstwesenheit urgesetzt ist; von außen dagegen kann nichts in das innerliche Ich hinein kommen.

Hiermit ist nun der Sensualismus, der sämmtliche Ideen und Kategorien lediglich aus sinnlichen Eindrücken herleitet, indem er die allgemeinen Begriffe nur als Producte der Reflexion und Abstraction des Verstandes aus sinnlichen Wahrnehmungen gelten lassen will, im Princip widerlegt. Denn einmal könnte gar keine Wahrnehmung zu Stande kommen, wenn nicht jene Ideen schon dunkel im Hintergrunde des Bewußtseins lägen, da das Zustandekommen der Wahrnehmung auf Urtheilen und Schließen beruht; zweitens ist jede Abstraction und Verallgemeinerung der Sonderwahrnehmungen nichts Anderes als nur eine weitere Anwendung der genannten Ideen und Kategorien, und diese machen überhaupt das Abstrahiren, wie alles Aufmerken, Auffassen, Vergleichen, Trennen, Verknüpfen und Bilden der Sinneswahrnehmung zu Vorstellungen und Begriffen erst möglich.

Wurzelt aber alle Erkenntniß letzthin in diesen ideellen Grundvoraussetzungen, so liegt mit denselben auch das Princip der Wahrheit und Gewißheit in einer übersinnlichen Region, und dem Materialismus, der, als Consequenz des Sensualismus, mit diesem das Prius von Allem

in ein blindes Sein setzt, wovon das Geistige nur eine jeweilige Eigenschaft sein soll, sind alle metaphysischen Stützpunkte entzogen.

Einundzwanzigster Brief.

Ich habe Ihnen in meinem letzten Briefe an der Genesis der sinnlichen Wahrnehmung in allgemeinen Umrissen gezeigt, wie das sinnliche Erkennen keinen Schritt zu thun vermag, ohne auf übersinnliche Erkenntnißgründe oder apriori'sche Voraussetzungen, sei's bewußt, sei's unbewußt, zurückzugehen. Es ist damit zur Evidenz gekommen, daß das schlechthin Gewisse, worauf wir für alles Beweisen und Behaupten zurückgehen, jenseits der sinnlichen Erfahrung wurzelt und als ein immaterielles, geistiges Princip gedacht werden muß.

Allein nun fragt sich, wie dieses Princip an sich selbst beschaffen sei, worin es bestehe und ob demselben auch Wahrheit, d. h. objective Sachgültigkeit, zukomme?

Nachdem das philosophische Denken bei seiner welthistorischen Entwickelung mit Immanuel Kant den Sensualismus und Materialismus wieder auf principielle Weise überwunden hatte, und sich von neuem des übersinnlichen Ursprungs der Kategorien und Ideen bewußt wurde: bot sich demselben zunächst das höhere, subjective Selbstbewußtsein, welches, nach Kant's Ausdrucke, als das identische Selbst mit dem Act der reinen Apperception „Ich denke" alle Vorstellungen begleitet, als das unmittelbar durch sich selbst gewisse Erkenntnißprincip dar. Allein Kant selbst erklärte und suchte zu erhärten, daß dies Princip der subjectiven Gewißheit noch weit entfernt sei, zugleich auf objective Wahrheit, auf absolute Sachgültigkeit Anspruch machen zu können. So nothwendig und unwiderleglich, nach Kant, auch alle kategorienmäßigen Erkenntnisse für uns sind, so stellen sie doch nur subjective Bilder unsers Bewußtseins dar, denen vielleicht gar keine objective Wesenheit entspricht. Mithin bleibt das Ding an sich hinter unsern Denkformen verborgen, und wir können demnach auch nicht wissen, ob die höchste Idee, die wir auf Grundlage der Urdenkbestimmungen (Kategorien) zu objectiviren genöthigt sind, ob die Idee: Gott, Realität an sich

selbst hat oder nicht. Bekanntlich findet Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft alle Beweise für das Dasein Gottes unzureichend und illusorisch, und so machte sich der Scepticismus, welcher früher vom Sensualismus ausgegangen war, jetzt vom Idealismus aus geltend.

Indessen schien doch Eins fest zu stehen, nämlich die Selbstgewißheit des: „Ich denke," und damit also auch die Realität des Ichs. Es war Johann Gottlieb Fichte, der auf diese erkenntnißtheoretische Principialität des Ichs dann noch tiefer einging, und dadurch der Urheber des subjectiven Idealismus wurde, welcher dem Sensualismus und Materialismus diametral und als entgegengesetztes Extrem gegenüberliegt.

Zwei höchste Grundsätze des Denkens, von denen der zweite vom ersten abhängig ist, stellte Fichte in der ersten Periode seiner Philosophie als Inbegriff der Urthatsache des Bewußtseins auf. Der erste Satz lautet dahin, daß das Ich schlechthin sich selbst gleich ist, und nur durch sein eigenes Sichsetzen und Aussichquellen begriffen werden kann. Aber sofort findet sich zweitens, daß das Ich als individuelles Subject sich auf ein Nichtich als seine Schranke, wodurch die Sphäre der Objectivität bedingt ist, bezieht. Aus der Combination und Wechselwirkung dieser beiden Urſätze, dieser Thesis und Antithesis, construirt Fichte analytisch und synthetisch das ganze System des Erkennens a priori, und betrachtet demnach auch das Universum als ein Product des an sich unbestimmten und nur potentiellen Urichs, das durch einen unerklärlichen Anstoß, der, man weiß nicht wie? vom Nichtich (das doch eben nur am Ich ist) ausgegangen sein soll, sich zu einer unendlichen Mannichfaltigkeit einander gegenseitig ergänzender, individueller Iche entfaltet hat. Die Bestimmung aller dieser durch sich selbst aus Nichts werdenden, mit der Schranke des Nichtichs behafteten Iche, ist nach Fichte die, daß sie jene Schranke durch sittliches Handeln in's Unendliche hin überwinden sollen, ohne sie doch jemals völlig in die Gewalt bekommen zu können. Der Charakter der Ichheit ist daher ein niemals völlig zu vollziehendes Sollen, ein endloser Kampf, der zu keinem Ziele führt. Fichte mußte sehr bald erkennen, daß es mit dieser Weltansicht, welche das beschränkte Ich zum substanziellen Weltprincip erhob, und über den Ichen nur eine schattenhafte, moralische Welt-

ordnung anerkannte, auf eine willkürliche Verewigung des logischen Widerspruchs hinauslaufe.

Auch der tiefsinnige und noch immer zu wenig bekannte Denker Krause geht im ersten, d. h. im analytischen Theile seiner Philosophie, von der Grundanschauung: Ich, als einem unmittelbar, unbedingt und absolut Gewissen aus. „Die Gewißheit der Grundschauung: Ich," sagt Krause, „fordert gar keine andere Gewißheit. Sie ist also unbedingt. Sie kann auch gar nicht bezweifelt werden, denn im Zweifel ist es das Ich, was da zweifelt, und was sich also zweifelnd selbst affirmirt." Nun soll freilich, nach Krause, die Grundschauung: Ich, noch nicht das ganze Princip der Wissenschaft und aller Erkenntniß ausmachen, sondern, wenn Ich in sich selbst einblickt, so erkennt es sich nicht nur als Eines, selbes und ganzes Wesen für sich selbst, sondern findet auch in sich den Gedanken einer unendlichen Natur, die alles Leibliche, und einer unendlichen Vernunft, die alles Geistige in sich begreift. Ja, weiter hin findet es sich durch den Satz vom Grunde, getrieben, auch über das Reich der Natur und über das Reich der Vernunft noch hinauszugehen, da beide Reiche sich als die beiden Hemisphären eines sie zuhöchst umschließenden Urwesens erweisen. Über dies Urwesen kann das Denken nicht mehr hinausgehen. Auf diese Weise gelangt also das philosophische Erkennen, durch den Satz vom Grunde, zuletzt und zuhöchst bei **Gott** als Wesen schlechthin an, das als Urwesen über der Welt ist, indem es zugleich als Eines, selbes und ganzes Wesen, die Welt nach den beiden Hemisphären ihrer Leiblichkeit (Natur), Geistigkeit (Vernunft), immanent aus sich darlebt.

Allein, mein Freund, Sie werden nicht verkennen, wie dieses Hinausgehen Krause's über das Ich sofort Bedenken erregen muß. Denn, nachdem die Grundanschauung: Ich, einmal als unbedingt und unmittelbar gewiß durch sich selber bestimmt worden ist, wird das Ich von vornherein zum Central- und Ausgangspunkt alles Wissens gemacht; und nun ist nicht abzusehen, wie über das Ich, das sich in seiner unmittelbaren und unbedingten Selbstgewißheit doch eigentlich genügen müßte, soll noch hinausgegangen werden können, da ja alle weitere Fortbestimmung des Denkens, nach dieser Voraussetzung, nur

eine Bewegung am Ich und vom Ich aus zum Ich hin sein könnte. Erkennt man daher die Grundanschauung: Ich, nicht von vornherein als eine nur bedingte und nur mittelbar gewisse, was nur möglich ist, wenn man sich von vornherein auf das dem Ich immanente, und dasselbe zugleich unendlich überschreitende Urbewußtsein besinnt: so sinken alle Kategorien und Denkbestimmungen, also auch der Satz vom Grunde, durch den Krause über das Ich zur Anerkennung des absoluten Wesens hinausstrebt, zu Momenten und Ausstrahlungen der Ichheit herab, und das philosophische Erkennen verfällt unwiderruflich dem Subjectivismus (subjectiver Idealismus), von dessen Focus aus sich das ganze Universum mit allen seinen Realitäten, und selbst die Idee Gottes in einen substanzlosen Wiederschein des endlichen Selbstbewußtseins auflöst.

Somit führt das Ausgehen des Gedankens vom Ich nicht minder, wie der Anfang vom Nichtich, nothwendig zum entschiedensten Scepticismus, wenn sich nicht darthun läßt, und von vornherein gewiß ist, daß das Bewußtsein des Ichs oder das Selbstbewußtsein, wie das Bewußtsein der Welt, nur Momente und gesetzte Bewußtseinsacte eines absoluten Urbewußtseins sind, welches Ich und Nichtich ursprünglich durchtönt und durchleuchtet, und welches sich demnach im menschlichen Selbstbewußtsein urthatsächlich als unbezweifelbare Offenbarung Gottes, des Urwesens selber, ankündigt.

Niemand hat diesen Scepticismus, der sich mit Nothwendigkeit ergiebt, wenn die Realität des Ichs, als das Erstgewisse, in allem Erkennen an die Spitze gestellt wird, so markergreifend dargestellt, als Fichte zur Zeit seines tiefsten Ringens nach einem höheren Standpunkte, in seinem Büchlein über die Bestimmung des Menschen, das er im Ausgangsjahr des vorigen Jahrhunderts verfaßte. „Bilder sind nur," das ist das Resultat des Wissens vom Focus des Ichs aus, „Bilder, die vorüber schweben, ohne daß Etwas sei, dem sie vorüberschweben; die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder ohne etwas in ihnen Abgebildetes, Bilder ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder, ja ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. Alle Realität verwandelt sich

in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken, die Quelle alles Seins und aller Realität, die ich mir einbilde, die Quelle auch meines Seins, ist der Traum von jenem Traum."

Fichte selbst versuchte diesem Zauberkreise sich durch einen Act des Glaubens zu entwinden, aber durch einen solchen Glaubensact, der mit dem Glauben im christlichen Sinne noch wenig gemein hatte und daher auch nicht zum Ziele wahrer Befriedigung führte. Auf dieselbe Auskunft durch den salto mortale eines solchen „Kopfüber," wie er es gegen Lessing nannte, war früher auch schon der edle Fr. Heinrich Jacobi, dem Spinozismus gegenüber, mit seinem glaubensbedürftigen Gemüthe gerathen. Aber das war ein Glaube, der, weil er in Einer und derselben Persönlichkeit in unauflöslichem Conflict mit dem Wissen lag, niemals die volle Persönlichkeit, wie der erlösende Christenglaube, zu durchdringen vermochte. Und so oft er daher gegen die nihilistischen Consequenzen des Spinozismus und der Nach-Kantischen Philosophie sich zeugend erhob, waren es zumeist nur Machtsprüche des Gefühls gegen den Verstand, auf die er sich berief. Solche schöne und ergreifende, aber nicht wissenschaftlich beweisende Expectorationen einer schönen Individualität enthält besonders das Buch Jacobi's „von den göttlichen Dingen," das gegen den Atheismus der Schelling'schen Naturphilosophie gerichtet war. Auf eben derselben Bahn lag ferner der Ursprung der Fries'schen Philosophie, sowie der Anstoß der Schleiermacher'schen Theorie vom absoluten Abhängigkeitsgefühl.

Allein so hoch auch von ethischer Seite her alle diese Bestrebungen des dem menschlichen Gemüthe innewohnenden, höheren Glaubenszuges gegen die öden Consequenzen des einseitigen philosophischen Denkens anzuschlagen sind, so entbehren sie doch insgesammt mehr oder weniger der objectiven Vernunftnöthigung und gelangen wissenschaftlich über den Umkreis der verzauberten Subjectivität nicht hinaus. Man vermißt in allen diesen Versuchen, die gegen den Atheismus und subjectiven Idealismus der neueren Philosophie gerichtet waren, den Nachweis eines objectiv sachgültigen, absoluten Erkenntniß- und Glaubens-

princips im subjectiven Bewußtsein. Gleichwohl vermag nur von einem solchen Princip aus das Ich die Schranken seiner individuellen Selbstheit zu überschreiten und sich auf einen Standpunkt zu stellen, oder vielmehr, wie einst Moses auf dem Berge Nebo, sich von Gott selbst stellen zu lassen, wo der Quellpunkt der absoluten Wahrheit selbst ist.

Es ist die Anerkenntniß der Thatsache des Urbewußtseins, welche dem Denken und der Speculation diese Macht des objectiven Erkennens verleiht. Im Licht dieses Urbewußtseins erhebt sich das Ich zur absoluten gewissen Erschauung der von Gott selbst geoffenbarten Idee des persönlichen Gottes, so wie dann weiter zur Überzeugung von der Wahrheit der Wunderoffenbarung Gottes in Christo.

Lassen Sie mich jetzt in Kürze versuchen, Ihnen diesen principiellen Ausweg, der von der Thatsache des Urbewußtseins zur Gemeinschaft im Wissen und Glauben mit Gott, dem Dreieinigen, zurückführt, wenigstens anzudeuten. Wir müssen zu dem Ende uns über die Realität dieser Urthatsache selbst erst etwas näher orientiren.

Soviel haben wir schon erkannt, daß das Nichtich, d. h. die Erscheinung der materiellen Welt, die sich in unserer sinnlichen Anschauung spiegelt, nicht das Princip sein kann, worin die Vernunft ihrer selbst und der absoluten Wahrheit gewiß wird. Denn das objective Dasein der Welt, so wie die Realität einer den Erscheinungen zu Grunde liegenden, raum-zeitlichen Materie außer uns, ist ja zunächst nichts weiter als ein Gedanke in meinem Selbstbewußtsein, als eine Idee, auf deren Realität ich nur schließe. Mithin hat das Ich, von dessen Selbstbewußtsein aus ich diesen Schluß vollziehe, für mein Denken eine höhere und unmittelbarere Gewißheit und Wahrheit als das Nichtich, das ja vielleicht nur ein sinnlich projicirter Gedanke des Ichs sein könnte.

Aber auch das Ich, diese unmittelbare Thatsache des individuellen Selbstbewußtseins, ist noch nicht das Letzte und Zweifellose, das ich zum principiellen Ausgangspunkte für mein Erkennen machen könnte. Denn, wenn es sich auch wirklich so verhält, daß das Ich, sofern es sich unmittelbar zum Gegenstande seiner selbst macht, seiner selbst unmittelbar gewiß ist, da Sein und Denken, da Subject und Object in der Ich- oder Selbstanschauung zusammenfallen, indem das Ich, was

da gedacht und gewußt wird, daſſelbe Ich iſt, was da denkt und weiß: ſo bin ich mir doch zugleich auch mit eben derſelben Zweifelloſigkeit bewußt, daß ich als dieſes beſtimmte, zeitliche Ich, d. h. als individuelles Subject meines Fühlens, Wollens und Erkennens, weder unbedingt und abſolut, noch auf ewige und unendliche Weiſe aus, durch und für mich ſelbſt bin.

Vielmehr finde ich mein Ich ſtets und überall mit einer Schranke behaftet, für deren Grund und Urſache ich mich ſelbſt nicht halten kann. Inſofern ich mich als leibliches Daſein empfinde, ſchaue ich dieſe Schranke meines Ichs als den unendlichen Raum an, der mich als verſchwindendes Moment mit in ſich befaßt. Zugleich aber erkenne ich mich auch als ein zeitliches Weſen, das eine unendliche Vergangenheit hinter ſich und eine unendliche Zukunft vor ſich hat. Inſofern ich mich nach dieſer meiner Zeitlichkeit anſchaue, fühle und erkenne ich mich eingetaucht in das Element eines ſteten Entſtehens und Vergehens und Anderswerdens. In dieſem Elemente, welches eben die Zeit ſelbſt iſt, bin ich meiner nie ſchlechthin mächtig und ſicher, werde ich mir ſelbſt gar oft entrückt. Ich bin Ich ſelbſt, als Subject bin ich auch mein Object, und in meinem Object faſſe ich eben mich ſelbſt. Aber wo bleibt die Anſchauung und der Gedanke meiner ſelbſt, wo bleibt mein Object und mit denſelben meine Subjectivität, mein: „Ich denke und bin," ſo oft ich von mir ſelbſt nichts weiß? Iſt es mir doch, als ob ich mit jedem tiefen Schlaf, ſo wie überhaupt mit jeder kürzern oder längern Aufhebung meines Selbſtbewußtſeins, mir ſelbſt im Element der Zeit abhanden käme. Ja, ich weiß ganz unzweifelhaft, daß ich einmal gar noch nicht geweſen bin, und daß ich nicht aus mir ſelbſt geworden bin. Was war damals, als ich noch nicht war? und was iſt, und wo bin ich, und was werde ich jedesmal, wenn ich mir ſelbſt entrückt werde, wie im tiefen Schlaf oder in der Ohnmacht, oder in ähnlichen Zuſtänden? Iſt dann überhaupt nichts, und hört jedesmal mit dem Ich und ſeiner Selbſtgewißheit, auch das ihm entſprechende Nichtich völlig auf? Und wie komme ich überhaupt wieder zu mir? Das Alles kann ich aus meinem individuellen Selbſtbewußtſein heraus gar nicht wiſſen, weil dieſes nur ſoweit reicht, als ich meiner ſelbſt bewußt und inne bin, ſo daß es mithin auch das Band zwiſchen meinem Sein und Nichtſein

nicht abgeben kann. Durch andere Iche weiß ich es aber auch nicht unmittelbar und gewißlich, denn das reale Daſein anderer Iche außer mir beruht auf einem Schluſſe, der ſeine Prämiſſen in den Kategorien und Ideen hat, die ich in meinem Ich finde.

Allein gleichwohl habe ich doch ein entſchiedenes Bewußtſein davon, daß ich als individuelles Selbſtbewußtſein, als dieſes Ich, das als Subject ſein eigenes Object iſt, öfter zu ſein aufhöre, und dann alſo, wenigſtens für mich, für mein ſubjectives Wiſſen, gar nicht bin. Eben ſo habe ich ein ganz gewiſſes Bewußtſein davon, daß ich als individuelles Selbſtbewußtſein irgend einmal noch gar nicht geweſen bin, und alſo auch nicht durch mich werden und ſein konnte. Mithin iſt alſo doch ein Wiſſen von meinem Nichtſein in mir, ein Wiſſen und Bewußtſein, das weiter reicht als mein unmittelbares, eignes Selbſtbewußtſein, das alſo mehr als mein Ich iſt. Ja, dieſes Bewußtſein in mir, das ich nicht ſelbſt bin, da es über mich hinaus reicht, und worin ich für mich ſelbſt zum mitwiſſenden und ſelbſtbewußten Weſen erwache, wie der dunkle Körper, indem er beleuchtet wird, anfängt mitzuleuchten: dies von meinem Selbſtbewußtſein unterſchiedene, allgemeine Bewußtſein, das in und über mir iſt: das iſt wahrhaft ein Unendlichkeitsbewußtſein. Denn in ſeinem Lichte ſchaue ich unendlich über mich hinaus, und daſſelbe umleuchtet mich mit der Idee eines unendlichen Raums, einer unendlichen Zeit und eines unendlichen Seins in Raum und Zeit.

Vertiefe ich mich in den Bewußtſeinsact, der mir eine unendliche Zeit darſtellt, ſo eröffnet ſich meinem Blick eine unvordenkliche Vergangenheit, worin ich alſobald jede Spur meines eigenen Ichs ſchlechthin verſchwinden ſehe. Denk' ich den Gedanken des unendlichen Raums, ſo durchblitzt mich die Idee eines nicht auszudenkenden Allbewußtſeins, in deſſen Licht mich ein Univerſum umgiebt, worin ich mich ſelbſt als ein unendlich kleines, faſt in Nichts verſchwindendes Pünktchen erkenne. Von jeder Seite her alſo ſchwindet mir mein Daſein und Selbſtbewußtſein nahe zu in nichts zuſammen, und dies, mein nichtiges, begrenztes, gewordenes Ich, ich ſehe es umfluthet und durchwebt und durchleuchtet von der ſchöpferiſchen Weſenheit eines Unendlichen, Unvordenklichen, das ich durchaus nicht als nichtſeiend denken kann. Und doch iſt dies

Absolute, wodurch ich mich unendlich bedingt denke, erschaue und erlebe, nur durch das Wissen mir Object; es bildet sich mir dar durch einen unendlichen Bewußtseinsact. Wie, ist das Ich, das sich in diesem Urbewußtseinsacte selbst als gesetzt, als nichtig und schlechthin bedingt erkennt, der Grund und Träger, das Subject und Princip dieses Bewußtseinsactes, der die Unendlichkeit umfaßt? Das ist schlechterdings undenkbar. Nein, dies Unendlichkeitsbewußtsein, das erweist sich unmittelbar in und aus sich selbst als das Bewußtsein schlechthin, das nicht in mir und durch mich ist, sondern worin und wodurch ich bin; an dessen unendlichem Wissensact, durch den ein unendliches Sein dargebildet wird, mein Ich nur participirt, so oft es im unendlichen, allumfassenden Licht desselben zum mitleuchtenden Pünktchen des individuellen Selbstbewußtseins erregt wird. Dies Unendlichkeitsbewußtsein, das mein Ich und Nichtich unendlich durchscheint und umfluthet, und durch dessen Licht ich mir selbst erst offenbar und als Ich gewiß werde, das ist seine eigene Setzung, das setzt sich mir selbst und Allem, was ich aus dem Focus meiner gewordenen Ichheit als Dasein außer mir denke und erschaue und fühle und will, als absolute Thatsache voraus, und nun begreifen und wissen Sie, mein Lieber, was ich unter der **Thatsache des Urbewußtseins** verstehe.

Ja, mein Freund, so ist es und so nur kann es sein. Urbewußtsein ist Urthatsache, eine Thatsache, die schlechthin ist, weil sie ist; die nicht weiter abgeleitet und bewiesen werden kann, da alles Beweisen auf sie zurückgehen und in ihr fußen muß. Wäre ein solches absolutes Bewußtsein des Unendlichen, das ich von meinem endlichen Selbstbewußtsein bestimmt zu unterscheiden genöthigt bin, und woran ich gleichwohl participire, wäre es nicht thatsächlich in mir und über mir, so könnte ich gar nicht über die Schranke und das Nichtsein meines eigenen Ichs in Raum und Zeit unendlich hinaus kommen, so wüßte ich nichts von einem allumfassenden Sein, und könnte mich nicht denkend in die Tiefen einer vom Ich unabhängigen, überräumlichen und überzeitlichen Wesenheit versetzen, so würde ich mich selbst auch gar nicht als begrenzt in Raum und Zeit anschauen, denn ich würde, wie etwa das Thier, eben nur fühlen, daß ich sei, ohne zu wissen, daß ich einst nicht war, und daß es ein unendliches Sein

außer mir giebt. Fiele dagegen dieses Bewußtsein des Unendlichen, das mich als ein unendliches Bewußtsein durchtönt, mit meinem Selbstbewußtsein, dem Ursprunge und Umfange nach, zusammen, wäre mein Ich sein Grund und Träger, so wäre das Ich damit das absolute Subject, so müßte ich mich also auch als ein Wesen anschauen und fühlen, das schlechthin aus, durch und für sich selbst wäre; so könnte ich mir selbst auch niemals abhanden kommen, so müßte ich mich als absoluten Geist wissen. Aber mit derselben Gewißheit, womit ich weiß, daß ich begrenzt bin und endlich, und daß ich dies nur sein kann in einem Unendlichen, und durch ein solches, worin ich mein Ich als ein seiendes und werdendes Ich anschaue: mit eben derselben Gewißheit weiß ich auch, daß ich dies Bewußtsein des Unendlichen, welches sich als ein unendliches Wissen in mir bethätigt, nicht selbst bin, daß ich also nur in ihm und durch es bin; daß ich an dem absoluten Actus seines Wissens für mich selbst nur auf beschränkte Weise Theil nehme.

Dies wunderbare, von meinem Selbstbewußtsein verschiedene und dasselbe in sich setzende Urbewußtsein, ist nun ein solches reales Wissen, daß ich an der Wirklichkeit und absoluten Thatsächlichkeit desselben gar nicht zweifeln kann. Denn in jedem Zweifel widerlege oder berichtige ich ein bedingtes Wissen aus einem höheren Bewußtsein, und so erkenne ich mein eigenes Selbstbewußtsein als bedingt und gesetzt an durch ein absolutes Urbewußtsein. Aber dies Urbewußtsein selber muß ich denken und anschauen als das Wissen schlechthin, da es sich als allumfassendes, absolutes Wissen in meinem Ich offenbart und bethätigt. Ich könnte also über das Urwissen nur durch es selbst hinausgehen, d. h. aber, ich würde in ihm selber nur bei ihm selber angelangen. Ich kann es daher nicht weiter ableiten. Es ist in und aus sich selbst, es ist eben, weil es ist, es ist seine eigene Urthat, und so ist es für mich die absolute Thatsache. Somit ist es aber, als das Urgewisse, auch das **Urwirkliche**, d. h. es ist die **absolute Wahrheit**, worin Sein und Denken schlechthin identisch sind. Das Urbewußtsein ist also zugleich und zumal absolutes **Denk**- und absolutes **Sach**-**princip**.

Hiermit, mein Freund, sind wir nun in dem Elemente angelangt,

worin wir uns auch die Idee Gottes zum Bewußtsein bringen müssen, wenn wir uns von der objectiven Realität derselben überzeugen wollen. Und sollte es sich ergeben, daß dies Urbewußtsein in und aus sich selber nur gedacht werden könnte als die Thathandlung, und als der ewige Ausdruck des persönlichen Gottes selber in und über uns, so würde damit die Existenz eines persönlichen Gottes a priori feststehen. Daß sich dies nun so verhält, werde ich im nächsten Briefe darzuthun versuchen.

Zweiundzwanzigster Brief.

Es giebt also, mein theurer Freund, ein Urgewisses, das zugleich das Urwirkliche, und wegen dieser Einheit und Übereinstimmung von Denken und Sein, das Urwahre ist. Nicht in den Schattenbildern des materiellen Seins, das sich nur trüb und dämmernd im Complexus unserer sinnlichen Wahrnehmungen abspiegelt, ist sie zu finden, diese heilige Urwahrheit, die den Beweis ihrer Wirklichkeit unmittelbar in sich selber trägt; noch ist sie ein bloß subjectives Gebilde des denkenden Ichs, oder eine bloße Bestimmung und Beschaffenheit am individuellen Selbstbewußtsein. Denn des Daseins einer materiellen Welt werde ich nur in mir selber, durch die Idee eines Seienden, gewiß; und ob diese Idee Wahrheit enthält, das kann ich nur in den wesenhaften Tiefen des Bewußtseins erfahren. Das Ich selbst aber ist nur ein verschwindender Punkt in dem Bewußtsein des ewigen und allumfassenden Seins, das mich unendlich durchleuchtet; und ich kann wohl den Gedanken vollziehen, ja ich werde zur Vollziehung desselben sogar genöthigt, daß mein Ich einmal nicht war, daß eine ganze Ewigkeit dem Dasein meines Selbstbewußtseins vorausging. Aber daß einmal auch kein Urbewußtsein gewesen sei, das vermag ich gar nicht zu denken; denn wenn ich mir auch Alles hinwegdenken wollte, so würde doch bleiben die Idee und Thatsache: „Urbewußtsein," als wodurch ich Alles hinwegdenke. Somit erblicke ich denn auch das ewige Sein, das ich der Existenz meines Ichs und aller Objecte meiner Sinnlichkeit als unendlich vorhergehend denken muß, nur im Spiegel dieses Urbewußtseins, das mich über mich selbst und alle Zeitlichkeit hinaus hebt. Die

Idee der Ewigkeit und Unendlichkeit borgt alſo ihre Realität ebenfalls aus der Thatſache des Urbewußtſeins. Das Bewußtſein von mir ſelbſt, als That meines Ichs, iſt alſo ein durch das Bewußtſein des dem Ich unendlich vorausgehenden, ewigen Seins bedingtes Wiſſen; und wiederum: dieſe Idee des ewigen Seins zeigt ſich bedingt durch und geſetzt in der Thatſache des Urbewußtſeins. Das Urbewußtſein iſt demnach nicht ein Wiſſen aus dem endlichen Ich, ſo daß das Ich ſein Quell- und Mittelpunkt, und es ſelbſt nur eine Beſtimmung am individuellen Selbſtbewußtſein oder eine Abſtraction deſſelben wäre; vielmehr geht die Idee des Urbewußtſeins, als nicht hinwegzudenkende Urthatſache, der Idee und dem Selbſtbewußtſein der individuellen Ichheit ewig a priori vorher, und das Ich iſt nur als eine beſchränkte Beſtimmung an und im Urbewußtſein zu faſſen. Somit iſt alſo die Wahrheit der Realität meines Ichs nur eine bedingte Wahrheit; ich kann nicht dabei ſtehen bleiben; ſie umfaßt nicht den Grund und das Princip der Wahrheit ſchlechthin. Daher kann ich im Denken an der Wirklichkeit des Ichs zweifeln; ich kann mein Leben als individuelles Ich für ein bloßes Scheinleben, für ein Leben aus Nichts und für Nichts halten, ſo lange ich noch nicht die unbedingte Urwahrheit erkannt und nach ihrem urſprünglichen Liebesweſen ergriffen habe. Ganz anders aber verhält es ſich dagegen mit dem Gedanken: Urbewußtſein, in deſſen Realität all' mein Denken und Selbſtbewußtſein athmet, und das mich als eine Thatſache und Subſtanz durchwebt, woran ich nur durch Gnade participire.

Wenn ich alſo an Allem zweifeln kann, und ſowohl das Ich als das demſelben gegenüberſtehende Nichtich nach ſeinem unmittelbaren Daſein für eine bloße Scheinwirklichkeit erklären muß, ſo kann ich doch nun und nimmer zweifeln an der unbedingten und allumfaſſenden Realität des Urbewußtſeins. Denn ein Wiſſen ſchlechthin in und aus ſich ſelbſt, und wodurch auch mein Ich zum Selbſtbewußtſein erwacht iſt, muß es geben und giebt es. Dafür legt der abſolute Zweifel ſelbſt das mächtigſte Zeugniß ab. Denn der abſolute Zweifel beſteht in nichts Anderem als in der durch unumſtößliche Gründe begründeten Verneinung der abſoluten Realität alles deſſen, was nur auf bedingte Weiſe gewiß und wirklich iſt, wie das Ich und die in der Sinnlichkeit ſich

reflectirenden Dinge. Dieses bedingt Gewisse, das ich bezweifeln muß, zeigt sich also überstrahlt von einem Urgewissen, an dem ich durchaus nicht zweifeln kann. Dies Urgewisse hat aber seine absolute Gewißheit doch nur als ein wirkliches Wissen an und für sich, das schlechthin ist, eben weil es ist, dessen Wahrheit nicht erst abgeleitet und anderweitig bewiesen werden kann, weil dasselbe für jede bestimmte Gewißheit und Realität das letzt und höchst Beweisende selbst ist.

Wohlan! dieses Urwissen, von dem jedes abgeleitete Wissen herstammt, das umschließt also in und aus sich selbst auch unmittelbar das Ursein; denn Wissen ist unmittelbar an sich selbst Wissen vom Sein. Somit ist also das Urwissen Urbewußtsein, und das Urbewußtsein ist die Urwirklichkeit, d. h. so schlechthin gewiß und wahr es ein Urbewußtsein giebt, das nicht bloß ein subjectiver Gedanke meines Ichs, sondern der absolute Grund meines gewordenen und bedingten Selbstbewußtseins ist, so gewiß umfaßt dies Urbewußtsein auch alles Seiende in sich, und so gewiß hat alles Sein, was sich aus dem Urbewußtsein, als dem Princip der absoluten Gewißheit und Wirklichkeit, ableiten läßt, Wahrheit und Realität, d. h. objective Sachgültigkeit!

Dies ist ein gar wichtiger Gedanke, mein Freund, den ich Sie wohl zu beherzigen bitte, denn daraus folgt nun sofort auch die objective Wahrheit und Realität von Raum und Zeit, von einem unendlichen Sein, das sich in Raum und Zeit offenbart, und von Gott, als dem persönlichen Urgeiste, den wir denken müssen als das absolute Subject und den substanziellen Träger des Urbewußtseins. Mit einem Wort, es ist nun bewiesen die Wahrheit und objective Sachgültigkeit aller Kategorien und Ideen, die wir im Licht des Urbewußtseins nothwendig denken müssen. Denn die Kategorien und Ideen erweisen sich im Licht des Urbewußtseins als Denkbestimmungen, deren Princip und Grund nicht mein Ich, sondern das mein Ich durchtönende, in und über demselben sich bethätigende Urbewußtsein selbst ist.

Die, mein Selbstbewußtsein mit der absoluten Macht der Thatsache durchleuchtende, Substanz des Urbewußtseins ist also gleichsam das reine, allumfassende Licht, in dessen unendlichem Äther die einzelnen endlichen Dinge und Iche als mitleuchtende Flämmchen auf wunderbare Weise entsprungen sind. Indem dies Eine, selbe und allum-

faſſende Urlicht nun dieſe mitleuchtenden Flämmchen und werdenden Bewußtſeinsgeſtalten durchleuchtet, ſo bricht es ſich gleichſam in denſelben in verſchiedenen Strahlenactionen, deren jede das ganze Licht, aber in einer beſtimmten Art und Weiſe in ſich darſtellt. So viele Grundfarben es alſo giebt in dem Lichtact des Urbewußtſeins, ſo viele Grundkategorien offenbaren ſich vom Urbewußtſein aus an unſer nachdenkendes Selbſtbewußtſein a priori. In den Kategorien drückt ſich demnach das Weſen des Urbewußtſeins ſelbſt nach ſeinen verſchiedenen Grundweſenheiten aus, wonach es ſich dem ſubjectiven Selbſtbewußtſein des menſchlichen Ichs auf objective Weiſe zu erkennen giebt. Folglich ſind die Kategorien nicht bloß ſubjective Denkformen, ſondern ſie ſind die Formen und Weiſen, wonach ſich das Abſolute ſelbſt darbildet und dardenkt.

Es giebt zwei Arten von Kategorien, nämlich die Kategorien des **Endlichen** und die Kategorien des **Unendlichen.**

Die Kategorien des Endlichen ſind Raum, Zeit und die Bewegung. Das Bewegte in der Bewegung iſt aber die Materie, und die näheren Beſtimmungen derſelben ſind dann die Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Die Kategorien des Unendlichen ſind Einheit, Selbſtheit und Ganzheit, und dieſe gipfeln in der harmoniſirenden und mittelpunktlichen Idee der abſoluten Perſönlichkeit.

Das Unendliche und Endliche ſelbſt aber ſind die beiden urgegenſeitlichen Grundſphären des abſoluten Urbewußtſeins ſelbſt, wiefern daſſelbe als Urſubject ein von ihm unterſchiedenes Urobject in ſich befaßt und wiefern es als Urobject ſich im Lichte des Urſubjects zu entfalten ſtrebt.

Als Urſubject, das ſich an ein Urobject offenbart, conſtituirt das Urbewußtſein in ſich die Sphäre des Unendlichen und iſt **Gott;** als Urobject, worin ſich das Urſubject offenbart, conſtituirt das Urbewußtſein die Sphäre des Endlichen und bildet die von Gott unterſchiedene Grundlage der Welt, die Urmaterie.

Die verſchiedenen Formen der Offenbarung des Unendlichen im Endlichen, eine Offenbarung, wodurch das Unendliche ſich mit dem

Endlichen vermittelt, indem es daſſelbe mit ſich begeiſtet und der bloßen Potentialität enthebt, nenne ich Ideen, ſo daß alſo die Ideen ſich als die lebendigen Knotenpunkte verhalten, worin ſich die Kategorien des Unendlichen und Endlichen wunderbar verſchlingen. Solche eigentliche Ideen, im Unterſchiede von den abſtracteren Denkformen, die ſich als Kategorien erweiſen, ſind alle lebendigen Offenbarungsformen des göttlichen Weſens und Waltens im Werden der Schöpfung, wie Leben, Liebe, Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit, Freiheit u. ſ. w. Die Idee aller Ideen aber iſt die ſchon von Platon geahnte **Idee des Guten**, und dieſe eben conſtituirt die abſolute Weſenheit Gottes ſelbſt. In der Idee des Guten nämlich, oder in der abſoluten Weſenheit der göttlichen Güte, durchdringen und vereinen ſich abſolute Macht und abſolute Weisheit, und in ihrer vollendeten Offenbarung erweiſt ſich die Idee des Guten in Gott als die unendliche Liebe Gottes. Die höchſte Offenbarung aber und Darſtellung der göttlichen Liebe auf Erden iſt das Chriſtenthum mit ſeinem Jubelruf: Gott iſt die Liebe!

Mit der Anerkennung der Thatſache des Urbewußtſeins betreten wir nun ſofort den Boden des **Theismus** und athmen Licht der Offenbarung. Das iſt das Lichtleben eines perſönlichen Urgeiſtes, das in den Tiefen jedes menſchlichen Ichs leuchtet, und nur dem in das Sinnliche und Äußerliche noch ganz verſenkten Selbſtbewußtſein des fleiſchlichen Menſchen völlig verborgen bleibt.

Der Theismus iſt der Vollbegriff der Idee des Abſoluten, iſt die concrete Wahrheit des Pantheismus und Materialismus, des Idealismus und Senſualismus. Der Theismus (nicht der Deismus) erkennt den lebendigen Odem Gottes in Natur und Geiſt, und erahnt in allen Stufen des endlichen Seins die Gegenwart des göttlichen Offenbarungsprincips (des Logos). Damit iſt er die Wahrheit des Pantheismus und die Widerlegung des Materialismus. Zugleich erſchaut er aber auch ein von Gott unterſchiedenes, im Dunkel des materiellen Seins wurzelndes, ſelbſtheitliches Moment im Leben der Welt, und damit verhilft er auch der Idee des Endlichen zu ihrem Recht, worin ſich der Materialismus einſeitig fixirt, während der Pantheismus davon abſtrahirt.

Mit der Anerkennung der Thatsache des Urbewußtseins ergiebt sich bei näherem Einblick in dessen Tiefen, daß das **Absolute** sich aus sich selbst in ewig-zeitlicher Thathandlung als **Subject-Object** bestimmt, und zwar als ein Subject-Object, das in lebendiger, unendlicher Selbstvermittelung sich in Ursatzheit und Gegensatzheit von sich selbst unterscheidet, damit es durch diese Unterscheidung und Gegenheitlichkeit hindurch sein ureinheitliches Wesen als erlösende und beseligende Liebe bethätige, kraft welcher es alle Gegensätze und Unterschiede in die lebendige Harmonie eines unendlichen Reiches aus dem Endlichen zum Unendlichen emporstrebender Wesen aufnimmt.

Das Absolute ist erstens nach seiner Ursatzheit (Urthese) das absolute Subject-Object, das sich ewig im Elemente der reinen Subjectivität als absolutes Geistwesen in sich selbst befaßt, so daß es in absoluter Einheit als das schlechthin Eine, unbedingte und allumfassende Ursubject in, durch und für sich selbst ist. So ist das Absolute **Gott** und constituirt in und aus sich die Sphäre der reinen Unendlichkeit.

Das Absolute ist zweitens nach seiner Gegensatzheit (Antithese) das absolute Subject-Object, das sich im Elemente der reinen Objectivität als das vom Ursubject unterschiedene und durch dasselbe gesetzte und bedingte Object zum endlichen Fürsichsein zu individualisiren strebt. So ist es das objective Sein, das im blinden Drange begriffen, seiner aus sich selbst nicht mächtig zu werden vermag, weil ihm das Wissen nur potentiell innewohnt. Dies dunkle Sein, das als Urobject den durch Gott selbst ewig in Gott gesetzten Gegenwurf Gottes bildet, ist die Grundlage der materiellen Welt. Aber wegen seiner bloßen Potentialität kann es sich durch sich selbst allein nicht zum Leben und Selbstbewußtsein gestalten. Es ist daher das nur Mögliche, das für sich noch Nichts ist, das aber, als die von Gott unterschiedene Object-Sphäre, die Gestaltung einer von Gott verschiedenen, endlichen Welt bedingt. So ist es das ewig in Gott gesetzte materielle Weltprincip, das die Sphäre des individuellen Entstehens und Vergehens, d. h. des Werdens und der Endlichkeit constituirt.

Das Dritte ist nun, daß Gott als das ewig vollendete, urwirkliche und in sich selber selige, absolute Subject aus freiem Entschluß

sich bestimmt, nach der ewigen Idee, die er von der möglichen Welt in sich hegt, das dunkle Weltprincip schöpfungskräftig zu erregen, damit die demselben von Ewigkeit immanenten, aber wegen ihrer Negativität latenten Urkräfte (Potenzen) sich im Licht der göttlichen Weltidee zum wirklichen Dasein und individuellen Fürsichsein entfalten. Das Resultat dieser Schöpfung, vermöge welcher die ewig vollendete Weltidee Gottes und das ein unendliches Werden anstrebende, materielle Weltprincip sich wechselwirkend mit einander vermitteln, ist die organisch und geistig lebendige *gewordene* Welt, mit ihrer zum Licht des geistigen Lebens emporleitenden Wesenstufenleiter in Raum und Zeit. Die wirkliche Welt hat also zum Endzweck die allseitige Vermittelung (*Synthese*) des Unendlichen (Urthese) und Endlichen (Antithese), damit Gott als das Eine, selbige und ganze Wesen auch außer sich, im Nichtsein und Andersein offenbar, und das an sich dunkle Weltprincip in Gottes Licht- und Liebewesen (im Logos) lebendig, bewußt und selig werde.

Lassen Sie uns jetzt sehen, mein Freund, wie diese Idee des Absoluten, deren Schema ich Ihnen mit dürftigen Zügen zu entwerfen versucht habe, direct aus der Thatsache des Urbewußtseins selbst folgt, und also nicht bloß ein subjectives Gedankenproduct ist. Dann wollen wir weiter uns das Wesen jeder der drei genannten Sphären, der Sphäre Gottes, der Sphäre des materiellen Weltprincips und der Sphäre der wirklichen Schöpfung im Licht des Urbewußtseins noch bestimmter im Geiste zu veranschaulichen suchen.

Nun behaupte ich aber, daß unmittelbar mit der Thatsache des Urbewußtseins auch gegeben ist: die Idee eines absoluten Subjects und die Idee eines durch das Subject ewig gesetzten, aber von demselben verschiedenen Urobjects. Diese Behauptung macht Anspruch auf absolute Wahrheit; denn die *Thatsache* des Urwissens ist nur zu fassen als die *Thathandlung* eines schlechthin wissenden Wesens, das das Ursubject des absoluten Wissens ist, und eines Seienden, das da ewig gewußt wird, und das sich also als ewiges Object verhält. Ferner können wir dies Ursubject gar nicht denken, ohne dasselbe in innigster Beziehung mit dem Object zu denken, welches wir ebenfalls als den Inhalt des Urbewußtseins erschauen. Das Absolute, das den wesen-

haften Inhalt des Urbewußtseins bildet, oder mit anderen Worten, das sich im Licht des Urbewußtseins und durch dasselbe an unser nachdenkendes Selbstbewußtsein offenbart, ist also das schlechthin wesende Subject-Object.

Aber so nothwendig auch Ursubject und Urobject in der Idee des Absoluten zusammenhängen, so ist doch mit dem wesenhaften Verhältniß beider zu einander, zugleich auch ein Unterschied beider von einander im Urbewußtsein ausgedrückt. Denn das Ursubject, als der absolute Träger des Urbewußtseins, ist doch das absolut wissende Wesen nur dadurch, daß es in ewig lebendiger Activität ein Seiendes aus seinem unmittelbaren Insichsein heraus objectivirt, wovon es sich unterscheidet als das Setzende von dem Gesetzten, als das Eine und Selbe von dem Andernsein, so daß das Letztere zwar im Ersteren enthalten, aber desselben nicht mächtig ist. Ohne diese Selbstunterscheidung von dem, was nicht schlechthin es selbst ist, ohne diese Abgrenzung in sich selbst nach seiner Urwirklichkeit gegen das nur Mögliche und Negative, und nach seiner unmittelbaren Einheit mit sich selbst gegen das Viele und Unterschiedene, mit einem Worte, ohne diese Antithese gegen seine absolute Urthese würde das Ursubject nur den leeren und selbstlosen Indifferenzpunkt von Sein und Nichtsein darstellen, d. h. wir hätten statt des lebendigen und substanziellen Urgrundes alles Wissens, statt des selbstgewissen Trägers des Urbewußtseins nur ein abstraktes Sein gedacht, das wir uns aus dem endlichen Verstande bilden.

Die Idee des Ursubjects fordert also, um in ihrer Realität gedacht zu werden, mit Nothwendigkeit die Idee eines Urobjects, wovon sich das Ursubject, indem es dasselbe mit seinem Wissen umfängt und durchdringt, selbstheitlich und als für sich seiendes Wesen unterscheidet.

Da das Ursubject als das schlechthin wissende Wesen gedacht werden muß, das sich selbst unendlich durchsichtig, und das in dieser absoluten Durchsichtigkeit mit sich identisch und in dieser Identität ungetheilt und ganz ist, so muß das Urobject, als das antithetische Sein des Ursubjects, gedacht werden als eine Substanz, die zwar gewußt wird, und also auch eine dem Wissen zugängliche und für dasselbe empfängliche Seite an sich hat, die aber für sich selbst ohne das absolute Wissen ist, und mithin ein bewußtloses, seiner selbst nicht mächtiges, blin-

des Sein, dies dunkle mit dem Nichtsein behaftete Etwas der Materie darstellt.

So gewiß also ein Urbewußtsein und als Quellpunkt und Träger desselben ein absolutes, wissendes, für sich selbst seiendes (persönliches) Ursubject, d. h. Gott, ist, ebenso gewiß ist auch ein bewußtloses, objectives Ursein, das die Basis und Voraussetzung alles bestimmten, individuellen Daseins bildet. Wir schauen dieses Sein nach seiner reinen Allgemeinheit, sofern es die principielle Sphäre als endlichen Entstehens, Vergehens und äußerlichen Bestehens darstellt, unter den Formen von Raum und Zeit an, und erkennen dasselbe als die materielle Basis aller neben und nach einander in's Dasein tretenden endlichen Dinge.

Das bisher Entwickelte läßt sich auch noch in anderweitigen Wendungen des Gedankens erhärten, wenn wir nämlich auf Form und Inhalt unsers subjectiven Wissens reflectiren. Unser subjectives Wissen und Bewußtwerden kann nämlich nur erklärt werden als die nachbildliche That der ewigen Urthat des Urbewußtseins selber. In dem letzteren ist also auf ursprüngliche und absolute Weise vorgebildet, was in jedem zeitlichen Wissensacte sich auf bedingte und endliche Weise wiederholt. Nun drückt sich aber in jedem Wissensact ein Verhältniß zum gewußten Sein aus, und zwar ein doppeltes. Ebenso liegt im gewußten Sein ein Verhältniß zum Wissen und zwar ebenfalls ein doppeltes. Beide Doppelverhältnisse spiegeln in der Thatsache des menschlichen Bewußtseins die Wesenheit des Urbewußtseins selber ab.

Was zunächst das Wissen betrifft, so ist dasselbe ein Wissen vom Sein, und darin liegt einmal, daß es das Sein in sich abbildet, und abbildlich in sich selber setzt; sodann zweitens, daß es sich auf dasselbe als ein an sich seiendes Etwas, als ein Object, das vom Wissen verschieden und also an sich selbst ein Bewußtloses ist, bezieht. Das Wissen setzt also sowohl das Sein in sich (dem Wissen), als es sich dasselbe auch voraus- und entgegensetzt.

Was zweitens das Sein betrifft, so hat dasselbe einerseits als Object des Wissens nothwendig an sich selbst eine immanente Beziehung auf das Wissen, und muß also auch für das Wissen zugänglich und empfänglich gedacht werden. Zugleich aber ist es andererseits, wegen seines Gegensatzes zum Wissen, zu denken als behaftet mit einer dun-

keln, dem Licht des Wissens abgewandten Seite, und dieser letztern Bestimmung wegen nennen wir es materielles Sein.

Wenden wir diese Bestimmungen, die ihre letzte Begründung in der Thatsache des Urbewußtseins selbst finden, auf das Verhältniß des Ursubjects und Urobjects an, so bestätigen sie auf indirecte Weise, was sich uns schon direct aus der Thatsache des Urbewußtseins selbst ergab: daß nämlich einerseits das Ursubject als absolutes Selbstbewußtsein und urpersönliches Wesen sich aus sich selbst auf ein von ihm unterschiedenes Object bezieht, von dem es zugleich den ewigen Begriff und die urbildliche Idee in sich selber trägt, und daß andererseits dies objective Sein an sich selbst bewußtlos ist, und als solches den dunkeln Grund der Welt, d. h. die Seite ihrer materiellen Eitelkeit und Nichtigkeit bildet, während es doch auch ebenso nothwendig gleichsam eine Gott zugekehrte Seite an sich hat, nach welcher es dem göttlichen Schöpfungsprincip, dem Logos der Gottheit, offen steht und der Gestaltung in's selbstbewußte Leben hinüber empfänglich ist.

Nach diesen allgemeinen Erörterungen lassen Sie mich jetzt beide, sowohl das Ursubject als das Urobject, erst in ihrer näheren Verschiedenheit von einander betrachten, um sodann auf das gegenseitige Verhältniß und die Wechselwirkung beider, als deren Resultat sich die Weltschöpfung und Weltentwickelung darbietet, weiter einzugehen.

Dreiundzwanzigster Brief.

Vertiefen Sie sich nun zuvörderst mit mir weiter in die Idee, die wir im Licht des Urbewußtseins als die Idee des Ursubjects, d. i. **Gottes**, erschauen. Es ist Gott selbst, der als Träger und Grund des Urbewußtseins sich dem nachsinnenden menschlichen Selbstbewußtsein durch die objective Darbildung dieser Idee, die seine eigene Selbstabspiegelung ist, zu erkennen giebt. Beim weitern Einblick in dieselbe, wird es Ihnen sofort einleuchten, wie der Inhalt dieser Idee ganz derselbe ist mit dem Inhalt des christlichen Glaubensbewußtseins von Gott; so daß also die allgemeine Offenbarung Gottes in der speculativen Uridee seines Wesens ihre Bestätigung findet durch die

specielle Offenbarung Gottes in Christo; während umgekehrt, die Wahrheit des auf historischen Erlebnissen beruhenden christlichen Glaubens an Gott, den *Persönlichen* und *Dreieinigen*, sich erhärten läßt im Feuer der speculativen Idee.

Die Kategorien, d. h. die übersinnlichen Anschauungsformen, worin wir uns die Idee: *Ursubject*, *Urwesen* oder *Gott* näher zum erkennenden Bewußtsein bringen, und nach ihren besondern Bestimmungen erfassen, sind in ihrer reinsten Gestalt: **Einheit, Selbstheit, Ganzheit,** absolute **Persönlichkeit.**

Da diese Anschauungsformen im Focus des Urbewußtseins liegen, so sind sie nicht blos subjective Denkformen, die wir aus unserm Ich an die Idee Gottes heranbringen und hinter denen sich das Ansichsein Gottes, wie die kritische Philosophie behauptet, verbirgt; sondern sie sind die Formen, in denen das Ursubject selbst kraft seines dem menschlichen Ich immanenten Urbewußtseins sich in uns anschaut, und durch welche es uns die Idee und den Begriff seines Wesens aus sich selbst vermittelt. Als diese Offenbarungsformen des Ursubjects selber drücken sie, so gewiß *Gott* als der *Wahrhaftige* gedacht werden muß, die ewigen Wesenheiten Gottes selber aus, und so wird Gott durch sie von uns erkannt als das *ureinige*, *selbige*, *ganze* und *persönliche* Wesen, an welchem demnach Ureinheit, Selbstheit, Ganzheit und absolute Persönlichkeit die *Grundwesenheiten* oder *Grundeigenschaften* darstellen.

Es ist das große Verdienst des tiefsinnigen und originellen Denkers *Krause*, zuerst auf den einfachen, deutschen Ausdruck einiger dieser Kategorien und Wesenheiten des göttlichen Wesens aufmerksam gemacht zu haben. Indessen kann ich mich mit der Art und Weise seiner Ableitung der Kategorien nicht einverstanden erklären, und verbinde auch einen anders bestimmten Begriff mit jeder der hier genannten. Krause verfehlt die nähere Bestimmung und Definition der Einheit, Selbstheit und Ganzheit Gottes zu entwickeln, und überträgt diese Wesenheit auf Gott mittels des Satzes vom Grunde, nachdem er sie zuvor in der Schauung: Ich, gefunden zu haben behauptet. Durch diese Übertragung verfällt Krause's Philosophie dem Subjectivismus und Anthropomorphismus. Ja, Krause vindicirt diese Kategorien sogar jedem

endlichen Daſein, z. B. ſelbſt dem Sandkorne, da ſie doch die Kategorien des Unendlichen und Geiſtigen im Gegenſatze zu den Kategorien des Endlichen und Natürlichen ſind. Das Sandkorn iſt alſo vielmehr ein zuſammengeſetztes, ſelbſtloſes, getheiltes Ding, aber kein wahrhaftes Weſen.

Ich will, unabhängig von Krauſe und ſeinem Schematismus, verſuchen, Ihnen in kurzen Zügen anzudeuten, wie dieſe Grundbeſtimmungen Gottes als des Urſubjects und Urweſens ſich aus der Thatſache des Urbewußtſeins a priori ergeben, indem ſie zugleich die letzten Vorausſetzungen und Poſtulate für alles ſubjective Denken und Erfahren bilden.

---

1. Die tiefſte Grundkategorie, wornach wir Gott zu denken haben und die alſo die innerſte Weſenheit des göttlichen Weſens ausmacht, iſt die abſolute Einheit. Durch ſie iſt Gott an ſich ſelbſt der abſolut Einige, und damit auch der Einzige und Alleinige, außer dem Nichts wirklich iſt. Somit iſt er das **Weſen ſchlechthin** als das Weſen der Weſen oder das **Urweſen**, das keine Weſen neben oder über ſich hat, ſondern das ſich ſelbſt und Alles, was es entweder mit freier Nothwendigkeit ewig aus ſich erzeugt, oder was es durch freie Gnade mit ſchöpfungskräftigem Willen zeitlich zur individuellen Exiſtenz im Elemente des objectiven Seins gelangen läßt, mit ſeiner einheitlichen Weſenheit umſchließt und in ſich ſelbſt befaßt.

Es folgt aber die Kategorie der Ureinheit und eben damit auch die Eigenſchaft der Ureinzigkeit des göttlichen Weſens unmittelbar aus der Thatſache des Urbewußtſeins. Urbewußtſein nämlich iſt Urgrund und Urform alles Wiſſens überhaupt. Nun bethätigt ſich aber jedes Wiſſen als Act des In-Eins-Setzens einer Mannigfaltigkeit von unterſchiedenen Gedankenbeſtimmungen, die als objective Realitäten gewußt und in entſprechenden Ideen entweder urbildlich vorgebildet oder abbildlich nachgebildet werden. Das Wiſſen kommt alſo durch ein einheitliches Princip, was demſelben immanent iſt, zu Stande. Für das Urbewußtſein iſt dies einheitliche Princip nothwendig das Urſubject ſelber, und die mannigfaltigen, unendlich vielen Gedanken und Ideen,

welche das Ursubject mittels dieser Ureinheit seiner selbst in sich zusammenschließt, sind die Urbilder alles Dessen, was in Raum und Zeit auf nachbildliche Weise entweder ist, oder war, oder noch werden soll.

Kann nun als das Grundprincip der Ureinheit, die sich unmittelbar in der Action des Urwissens bethätigt, nur das Ursubject selbst gedacht werden, so ist dasselbe nothwendig an sich selbst ureinheitliches Wesen, oder, um an den Leibnitz'schen Ausdruck zu erinnern, Gott ist die Urmonade.

In seiner Ureinheit gedacht, ist Gott das Wesen schlechthin, das kein Wesen außer sich hat, das in Allem, was es setzt und von sich unterscheidet, sich auf sich selbst zurückbezieht und in sich selbst und für sich selbst ist, so daß Gott also durch nichts als durch sich selbst bedingt und begrenzt wird. Dieser Gedanke führt nun schon ohne Weiteres darauf, daß Gott, kraft seiner absoluten Einheit, auch das urselbige und urganze Wesen ist.

Bleiben wir aber noch einen Augenblick bei der Wesenheit der göttlichen Ureinheit stehen, so weist auf eine solche auch jedes empirische Dasein und in klarster Weise das menschliche Ich zurück, insofern jedes endliche Wesen und jedes endliche Ding, das von einem ideellen Mittelpunkt aus sich einheitlich mit sich selbst zusammenhält, die schaffende und allumfassende Ureinheit Gottes sich voraussetzt. Vorzüglich ist es das menschliche Ich, das sich als eine lebendige Monade bewährt.

Aber diese Einheit des Ichs oder der Seele ist doch nur beschränkter Art. Das Ich ist zugleich neben vielen andern Ichen, und steht mit diesen zusammen unter einer höhern Einheit, so daß es also für sich selbst in die Vielheit verwickelt ist. So ist auch überhaupt kein endliches Wesen der Einheit aus sich selber schlechthin mächtig, und steht mithin noch irgendwie unter der Kategorie der Vielheit.

Jedes endliche Wesen, wie weiterhin auch jedes System von Wesen und jedes System von Systemen, erweist sich zwar als ein selbstheitlicher und ganzheitlicher Organismus, den ein einheitliches Princip als lebendige Seele durchwallet; aber jedem solchen Theilorganismus der Welt steht ein anderer Theilorganismus zur Seite, wenn nicht gar feindlich gegenüber.

Und somit bietet sich die gesammte endliche Welt immer vorherrschend aus dem Gesichtspunkt der Vielheit und Getrenntheit dar, und weist über sich hinaus auf die Ureinheit Gottes, unter deren zusammenhaltender Macht das Universum sich gebildet hat und noch immer weiter harmonisch fortbildet.

Gott also in seiner absoluten Einheit ist der letzte Grund aller Einigkeit, Innerlichkeit und alles Vereinigens der Dinge und Wesen der Welt unter einander in Ihm, dem Urständigen und Einzigen. Als dieser Begründer des einheitlichen und harmonischen Wesens in der Vielheit und Getrenntheit der endlichen Dinge, und insbesondere als der unerschöpfliche Quell der Einigung der endlichen Geister mit einander in und durch ihn, ist Gott das einzig vollkommne **Gut**, der Urgute, und seine Güte offenbart sich als unendliche **Liebe**. Doch hier schauen wir in einen Urgrund, der nicht auszureden ist, seitdem er sich uns in Christo Jesu erschlossen hat.

---

2. Nach der Kategorie der absoluten Einheit betrachtet, ist Gott erhaben über alle Gegensätze von Sein und Wissen, von Wesen und Erscheinungen, von Zeit und Ewigkeit, und in dieser seiner Unergründlichkeit und Unvordenklichkeit ist er nur sich selbst gleich und kann von endlichen Wesen nicht erkannt werden. Diese Einheit Gottes in und mit sich selbst ist es, die als das absolute Gut den festen Bestand alles Seins und insbesondere auch den ewigen Werth der Tugend und Seelengüte des Menschen bedingt. Aber sie würde nicht offenbar geworden sein, diese göttliche Güte, und Gott würde sich als das verschlossene Mysterium verhalten, als die aller Offenbarung aus sich heraus widerstehende Substanz, die nur causa sui wäre, wie Spinoza das Wesen Gottes erschaut, wenn Gott sich nicht lebendig auf ein Sein in ihm bezöge, das er, als das gesetzte Andersein in ihm, von seiner Einheit mit sich selbst unterscheidet. Dieses an sich selbstlose Sein ist das Nichtsein Gottes, oder das Nichts, das Gott eben dadurch ewig von sich scheidet, daß er als der Träger und Grund des Urbewußtseins dasselbe sich objectiv macht. Aber indem sich Gott als Princip des Urbewußtseins zu dem, was er als sein Nichtsein von sich selbst unterscheidet, und was er von Ewigkeit zur Grundlage einer möglichen Welt macht, nothwen-

dig urbewußt verhält, so unterscheidet er sich eben damit zugleich auch ewig in sich selbst nach seiner absoluten Einheit, indem er seiner Einheit sowohl eine negative, als eine positive Beziehung zu dem möglichen Sein (zum dunklen Weltprincip) giebt. Diese ewige Selbstunterscheidung Gottes von sich in seiner Ureinheit, schauen wir im Licht des Urbewußtseins a priori als die ewige Wesensdiremtion Gottes in Selbstheit und Ganzheit an. Wie Gott also als Ursubject sich zu einem Urobject verhält, so hat er damit von Ewigkeit eine negative und positive Beziehung auf dasselbe in seinem ureinheitlichen Wesen, und somit ist in der göttlichen Einheit zugleich eine Gegenheit (nicht eine Wesenwidrigkeit) gesetzt, in deren lebendiger Wechselwirkung die göttliche Ureinheit sich ewig in sich selbst zur unendlichen Lebendigkeit harmonisch entfaltet. Ohne diese Unterscheidung Gottes innerhalb seiner Einheit in Selbstheit und Ganzheit, wäre seine Einheit leer und todt.

Die Wesenheit der absoluten Urselbstheit kommt Gott zu, wiefern er dem negativen Sein gegenüber, das in Raum und Zeit sich zum endlosen Andersein zu gestalten strebt, sich überräumlich und überzeitlich in seiner absoluten Einheit mit sich concentrirt, und sich so im Gegensatz zu der endlichen und bedingten Welt, als das unendliche und unbedingte Wesen überweltlich inne hat, und seiner Wesenheit schlechthin mächtig ist. Die Selbstheit Gottes drückt also die Transcendenz oder Überweltlichkeit der göttlichen Wesenseinheit aus, die auch schon Platon erkannte, indem er sagte, daß Gott als das höchste Gut auch über das Sein noch unendlich hinausrage (*τοῦ ἀγαθοῦ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*).

Die Wesenheit der Urganzheit dagegen kommt ihm zu, wiefern er sein einheitliches Wesen in ein positives Verhältniß zu Raum und Zeit setzt, und die Endlichkeit mit dem Widerschein seiner Unendlichkeit durchwebt, indem er seine ewigen Wesenheiten, als weltdurchdringendes Lichtleben, aus dem Centro seiner Einheit gleichsam peripherisch in den Umfang und die Fülle eines unerschöpflichen Reichthums von einzelnen Ideen und ewig vollendeten, urschönen Lebensformen seiner eigenen Wesenheiten ausstrahlen läßt, die in ihrer gegenseitigen, unendlichen Durchdringung und harmonischen Wechselwirkung einen vollständigen,

göttlichen Wesensorganismus darstellen. In diesem urganzheitlichen Wesenorganismus, worin jedes Moment die Fülle aller andern auf vollendet bestimmte und einzige Weise in sich abspiegelt, lebt und leibt sich Gott in und für sich selber dar, als das Urbild der endlichen Welt, und in dieser harmonischen Selbstentfaltung zu einem übersinnlichen und urschönen Geistleibe ist Gott sein eigenes unendliches Lebensgefühl.

Lassen Sie uns jetzt sehen, wie diese gegenheitlichen Bestimmungen der Urselbstheit und Urganzheit Gottes mit objectiver Gewißheit aus der Thatsache des Urbewußtseins fließen.

A) Nach seiner Urselbstheit bringen wir uns das göttliche Wesen zum Bewußtsein, wenn wir die Einheit desselben in der Richtung erfassen, wornach sie sich als absolute Macht über alles Andersein und Anderswerden des raum-zeitlichen Seins darstellt.

Der Begriff der Selbstheit und Selbstständigkeit eines Wesens drückt sich näher in dessen Kräftigkeit aus, vermöge welcher dasselbe sich im Anderswerden der Zeit als identisches Wesen behauptet. Ein Wesen, das diese Identität mit sich behaupten soll, muß zugleich über der Zeit stehen und seiner selbst auf überzeitliche Weise mächtig sein. Nun participiren die lebendigen Kreaturen, die sich aus dem Elemente des zeitlichen Entstehens und Vergehens zu einer Art Fürsichseins emporringen, mehr oder weniger alle an der Kategorie der Selbstheit. Am entschiedensten, soweit wir die Reiche der Natur überschauen können, gelingt es dem menschlichen Ich, sich als selbstheitliches Wesen durch alle Wandlungen seiner Accidenzen im Fluß der Zeit zu behaupten, und seiner selbst immer mehr mächtig zu werden.

Allein, wie alle Dinge im Element der Zeitlichkeit von der Macht des Anderswerdens berührt werden, und im alles zersetzenden Processe der Zeit sich immerdar verwandeln, bis sie endlich sich ganz verlieren, was darin seinen Grund hat, daß ihre Selbstheit nur eine beschränkte ist, daß sie nicht unbedingt aus sich selbst stammen: so durchläuft auch das menschliche Ich viele Wandlungen, und ist nie absolut es selbst. Welche Veränderungen gehen an dem Ich im Lauf seiner Entwickelungsgeschichte vor; wie oft wird es sich selbst gleichsam entrückt, indem es unter fremde Mächte geräth! Daß das Ich gleichwohl nach seinem

innersten Wesen alle Zeiten überdauern, daß es auch im Tode nicht zum selbstlosen Accidenz an etwas Anderm herabsinken, und das Bewußtsein und Gefühl seiner Identität ewig wieder erneuern werde: diese Hoffnung gründet sich allein auf die Idee, daß es seinen Grund im absoluten Selbstwesen hat, welches, als der eigene Grund seines Seins, schlechthin allem Anderswerden entnommen ist, und daher auch allen den Wesen ewige Dauer und Identität des Bewußtseins zu erhalten vermag, die an seinem Urselbstbewußtsein participiren.

Daß nun ein solches absolutes Selbstwesen wirklich ist, oder mit andern Worten, daß Gott als das Ursubject alles Seins und Wissens auch Urselbstheit hat, darauf schließen wir, zufolge des Satzes vom Grunde, aus der Thatsache, daß sich endliche Selbstwesen verwirklichen, welche sich über die negative Macht der Zeit mit identischem Selbstbewußtsein erheben, und daß es daher auch ein unendliches Selbstwesen geben muß, aus dem sie stammen; darauf schließen wir ferner aus der Erfahrung, daß in allem Wechsel der Zeiten gewisse Gesetze dauernd beharren, die auf einen Gesetzgeber, der immer derselbe ist, und also in absoluter Selbstständigkeit über der Zeit steht, hinweisen. Aber dieser Schluß würde doch nie genügend sein, weil er stets mit der Schranke des subjectiven Denkens behaftet bliebe, wenn sich die Kategorie der absoluten Selbstheit nicht als eine reale Wesenheit des Ursubjects unmittelbar aus der Thatsache des Urbewußtseins ergäbe. Dies ist aber wirklich der Fall. Indem wir nämlich uns denkend in diese Thatsache versenken, fühlen und erkennen wir uns ergriffen von einer objectiven Macht im Denken und Erkennen, die unser Ich über sich selbst und seine Schranken in der Zeit hinaus trägt, und uns hinaus blicken läßt über alles Entstehen und Vergehen in die absolute Wesenheit des Ewigen, An- und Für-sich-seienden, in dies überräumliche und überzeitliche Sein, das schlechthin ist, weil es ist, das also als ein Wesen aus sich, durch sich und in sich gedacht werden muß. Als dieses Seiende an und für sich erkennen wir das Ursubject selber, sofern es der Grund des Ewigkeit-umfassenden Urbewußtseins ist. Wegen dieses Characters der Unbedingtheit und Überzeitlichkeit kommt Gott, als dem Ursubjecte, die absolute Selbstheit zu.

Die weiteren Bestimmungen von Gottes Selbstheit sind die gött-

lichen Eigenschaften der Ewigkeit, Vollendetheit und absoluten Macht.

Gott, der Grund und Quell des Urbewußtseins, ist nach seiner Selbstheit dem Andersein und Anderswerden schlechthin entnommen. Das Element des Anderswerdens ist aber die Zeit. Gott ist also ein überzeitliches, d. h. ein ewiges Wesen. Er ist sein eigener Grund; mithin ist er unentstanden. Er ist also schlechthin, weil er ist, er ist ursprünglich in und durch sich selbst; er durchläuft also keine Veränderungen in der Zeit, er ist ewig in sich vollendet und beschlossen. Aber als der Grund seiner selbst ist er auch der Grund alles Werdens und alles Gewordenen im Element der Zeit. Das Werdende ist an sich selbstlos, ist also seiner selbst nicht mächtig. Es giebt sich also seine Bestimmungen nicht durch sich selbst, da es nicht ursprüngliches Selbstwesen ist, sondern empfängt sie von dem, der allein absolut er selbst ist. So ist Gott in seiner Selbstwirklichkeit für das Sein des Endlichen, das an sich nur ein Mögliches und Negatives ist, und das daher nur durch Gott ein Wirkliches werden kann, der absolute Bestimmungsgrund, und darin besteht Gottes absolute Macht.

Aber Gottes absolute Macht waltet nicht blind; denn die göttliche Selbstheit bestimmt sich noch näher als das ewig vollendete Selbstbewußtsein Gottes. Daß Gott als das selbstheitliche, ewig in und durch sich selber wesende Ursubject seiner selbst gewiß und sich in sich selbst bewußt ist, folgt unmittelbar daraus, daß er der Grund und Träger des Urbewußtseins ist. Das Urbewußtsein ist Gottes Selbstbestimmung, und wie er durch dasselbe sich an unser werdendes Selbstbewußtsein offenbart als ewiges, vollendetes und allmächtiges Wesen, so beleuchtet er in und mit demselben auch auf ewige und vollendete Weise sich in seiner absoluten Selbstheit, und so kommt ihm das absolute Selbstbewußtsein zu. Gott kommt also nicht erst in den endlichen Wesen zum Selbstbewußtsein, sondern diese werden ihrer endlichen Selbstheit nur darum bewußt, weil Gott, kraft seines ewigen Selbstbewußtseins, sie mit dem Licht des Urbewußtseins durchleuchtet und an der ewigen Thathandlung desselben, vom Focus ihrer Selbstheit aus, participiren läßt.

Das Selbstbewußtsein Gottes ist in Wahrheit recht eigentlich der

tiefste Lichtpunkt seiner Selbstheit. Absolutes Selbstwesen, d. h. ein Wesen, das durch sich, in sich und für sich ist, ist Gott nur dadurch, daß er seines Wesens absolut mächtig ist, daß er sich selbst mit sich selbst durchwesct, daß er ewig sein eigener Begriff ist, und darin besteht eben sein absolutes Selbstbewußtsein.

Steht nun die ewige und vollendete Macht Gottes im Licht seines ewigen und vollendeten Selbstbewußtseins, so bestimmt sich Gott in den Thaten seiner Allmacht, kraft welcher er ewig ein von ihm unterschiedenes Sein aus sich objectivirt und dies Sein sich werdend zu einer endlichen Welt entfalten läßt, auf selbstbewußte Weise, und so kommt Gott der absolute Wille, und mit dem selbstbewußten und allmächtigen Willen die absolute Freiheit zu.

Gott ist also, vermöge seiner Selbstheit, die concrete Einheit seiner ewig vollendeten Macht und seines ewig vollendeten Selbstbewußtseins, und diese concrete Einheit, die drückt sich eben in seinem freien Wollen aus.

Nach seiner Urselbstheit, d. h. nach seinem selbstbewußten und allmächtigen Willen, steht Gott also von Ewigkeit zu Ewigkeit erhaben über Raum und Zeit als das einzige und alleinige Urwesen, als das vollkommene Gut, das Gott für sich selbst ist, worin er sich selbst als aus sich selbst begründet, so daß er also ewig an sich selbst genug hat. Es ist also seine freie Liebe, die ihn bestimmt hat, das Nichtseiende in die Fülle seines Lebens aufzunehmen, und sich in einer von ihm verschiedenen Welt zu offenbaren. Doch diese Offenbarung Gottes an das Weltprincip setzt voraus, daß Gott in seiner Transcendenz, im Verhältniß zu Raum und Zeit, auch die Bestimmung der Immanenz zukomme, und diese Immanenz Gottes in der Welt beruht eben

B) auf der Wesenheit der Ganzheit Gottes.

Die Ganzheit bildet, wenn ich so reden darf, gleichsam den polaren Gegensatz zur göttlichen Selbstheit und beide, Urselbstheit und Urganzheit, durchdringen sich in der göttlichen Ureinheit harmonisch und absolut vereinheitlich zum Lichtglanz des Vollwesens der göttlichen Persönlichkeit.

Urganzes Wesen ist Gott, sofern er nicht nur seiner selbst mächtig und gewiß ist, sondern aus sich heraus auch das, was er als das

negative Andere, als das entgegengesetzte Object seiner Ursubjectivität, zum Werden in Raum und Zeit gelangen läßt, in sich begreift und mit sich durchdringt.

Das von Gott unterschiedene objective Sein oder das negative Andere zergeht, da es seiner selbst nicht mächtig ist, und da es als das nur Mögliche seinen Grund nicht in sich selbst hat, als zeitlich Werdendes im Raume in eine Endlosigkeit von Theilen, die nur Bestand gewinnen, indem sie sich gegenseitig in's Unendliche hin ergänzen, und mithin durch die Idee eines Urganzen getragen sind, die von Gott aus sie lebendig miteinander verknüpft.

Kein endliches Dasein ist, so sehr es auch ein Nachbild dieser Idee des Urganzen, und eben damit einen Mikrokosmus des Makrokosmus darzustellen bestimmt ist, des Ganzen völlig in sich selber mächtig. Denn nicht nur zergeht jedes Einzelwesen, wenn es sich nicht in der Idee Gottes erfaßt und darin seine unendliche Ergänzung findet, wieder in sich selbst in lauter endliche Theile, die im Zersetzungsprocesse der Zeitlichkeit sich abwechselnd fliehen und anziehen, sondern auch, als dauerndes Ganzwesen an sich selbst gefaßt, sinkt jedes Einzelwesen im Raume, neben andern Einzelwesen außer ihm, zum untergeordneten Gliede und Theile eines Höherganzen herab. Ja, auch dieses Höherganze zeigt sich wiederum nur als Theilganzes in einem noch höhern System, und so geht es fort, ohne daß die Idee der absoluten Totalität in Raum und Zeit selbst jemals irgendwo verwirklicht würde. Wir mögen den Raum und die Totalität des Universums noch so groß und vollendet denken: dies relative, räumliche Ganze kann dem Denken, das ein Urganzes sucht, nimmer genügen, denn immer wieder sinkt es vor dem weitertreibenden Gedanken zu einem unendlich kleinen Theile herab, der noch ein endloses Sein, was schon *ist*, oder in ungestalteten Räumen sich noch aus dem Chaos gestalten *kann*, außer sich hat. So ruht der Gedanke nicht, bis er die Idee des Urganzen an und für sich und als die Wesenheit Gottes selber erfaßt.

Auf die Idee eines solchen Urganzen, nach dessen Bilde das Universum geworden ist, und das jedes Theilganze desselben allgegenwärtig durchdringt, weist nicht nur das kosmische Ursystem mit seinen untergeordneten Sterneninseln und Weltsystemen, sondern auch jedes orga-

nische Wesen der Erde in ahnungsvollen Andeutungen hin. Denn jedes gliedbauliche Dasein bewährt sich als die Verwirklichung eines Gedankens, worin ein ganzes Universum mitgedacht ist, als eine besondere Existenz, die mit ihren Zwecken und Functionen in tausendfachen Beziehungen auf ein unendliches Ganze berechnet ist. Es ist der besonders in der organischen Natur so tiefwaltende Zweckbegriff, der uns an diese Idee eines urgedachten Weltganzen lebendig mahnt.

Wir schließen so aus der Erfahrung, dem Zuge der religiösen Ahnung folgend, auf die Realität eines Urganzen, das als allumfassendes Denken und Wollen jedes besondere Dasein aus der Idee des Ganzen gesetzt hat, und können die Ordnung, Zweckmäßigkeit, Harmonie und Schönheit des Universums nur unter der Voraussetzung begreifen, daß diese Idee des Ganzen, wonach Gott die Welt gestaltet hat, und worin er sie hegt und trägt, die Wesenheit Gottes selber mit ausmache, daß also Gott die Welt lebendig durchdringe und aus der Einheit seines überweltlichen Wesens sich mit Weisheit und Liebe, kraft seines unendlichen Gefühls, in den endlichen Mittelpunkt jedes Einzelwesens in Raum und Zeit lebendig versetze.

Nun finden wir auch diese Idee, deren Realität wir vom subjectiven Denken aus nur postuliren, auf objective Weise in der Thatsache des Urbewußtseins gegeben. Denn Urbewußtsein kündet sich unmittelbar in sich selbst, so oft wir unser subjectives Selbstbewußtsein in den Focus desselben zu erweitern suchen, als Allbewußtsein an, und zwar als ein allumfassendes Weltbewußtsein, das, in seiner Ausbreitung in die Unendlichkeit und Unvordenklichkeit, zugleich jedes besondere Dasein in seiner specifischen Besonderheit zum Gegenstande seines besondern Wissens macht, indem es dasselbe uns aufweist als ein Ding, das bis in alle seine Millionen Beziehungen hin auf die Idee eines unendlichen und harmonischen Weltganzen berechnet ist. Diese Idee ist eben die Idee des Urbewußtseins selbst, deren Tiefe wir mit unserem beschränkten Nachdenken nicht auszudenken vermögen. Wir schauen also im Lichte des Urbewußtseins die objective, urwesentliche Idee eines Ganzen, vermöge dessen das Ursubject in jedem Besondern zugleich der Allheit eingedenk und mächtig ist, indem es jedes Einzelwesen in der

unendlichen Fülle des Allgemeinen auf das Bestimmteste gewahrt und behütet.

Als die näheren Bestimmungen der Urganzheit Gottes ergeben sich von selbst in nächster Folge a priori die göttlichen Eigenschaften der Allgegenwart, Allwissenheit und Allweisheit. Ein tieferes speculatives Eingehen würde daraus auch die Idee des alldurchdringenden Lebens Gottes, wornach Gott auch ein lebendiges Gefühl und Mitgefühl mit allen Kreaturen zukommt, weiter zu entwickeln haben. Mir verbietet es die Ökonomie des Ganzen und das Gefühl der Schwäche meines Denkens, in diese Bestimmungen der göttlichen Ganzwesenheit noch tiefer einzugehen, und ich wiederhole nur, daß wir den Inbegriff aller näheren Bestimmungen der Idee der göttlichen Ganzheit in dem Ausdruck der Immanenz Gottes zusammenfassen können.

Selbstheit und Ganzheit, oder Transcendenz und Immanenz sind gegenheitliche Bestimmungen in Gott, die ihre harmonische Vereinheit

3. in der Idee der **göttlichen Persönlichkeit** finden. Nach seiner Selbstheit ist Gott schlechthin allem Anderswerden, das sich in Raum und Zeit vollzieht, entnommen; nach seiner Ganzheit steht er in einem affirmativen Verhältnisse zu Raum und Zeit, und ist der Grund, daß die endlichen, vielfach getheilten Dinge in Raum und Zeit sich gegenseitig ergänzen, indem er das Band der unendlichen Wechselbeziehung, das auch alle Geisterreiche umschlingt und in der Menschheit das eine Ich durch Fühlen, Schauen und Lieben mit allen andern in Rapport bringt, in sie hineinwebt.

Denken wir uns Gott nach seiner Selbstheit, so vergegenwärtigen wir uns die Idee seines Wesens vorherrschend in der Beziehung, wonach Gott in absoluter Vollendung und Selbstgewißheit in die Betrachtung und den Genuß seiner ewigen, überweltlichen Wesensfülle versenkt ist und in einem Lichte wohnt, zu dem kein endlicher Geist gelangen kann. Denken wir uns ihn nach seiner Ganzheit, so werden wir uns der Idee seines Wesens in der Beziehung bewußt, nach welcher er, kraft des ihm immanenten Offenbarungsprincips, das die Schrift als den Logos oder den Sohn Gottes bezeichnet, mit lebendiger, fühlender Liebe gleichsam aus sich heraustritt, um sein heiliges und herrliches Le-

den schöpfungskräftig in die dem dunkeln Weltprincip von Ewigkeit eingesäeten höheren Lichtpotenzen, die göttlichen Geschlechtes sind, hinüberstrahlen zu lassen, damit er diese aus ihrer materiellen Gebundenheit im Elemente des bewußtlosen Seins befreie und zu selbstheitlichen Gliedern eines in's Unendliche hin wachsenden Weltganzen, in der Gemeinschaft mit seinem eigenen Licht- und Lebensgeiste, nach heiligen Gesetzen emporziehe.

Durch diese Gegenheit von Selbstheit und Ganzheit unterscheidet sich Gott, der Ureinige, in sich selbst, indem er zugleich, kraft seiner Ureinheit, alle unterschiedenen Bestimmungen seines Wesens in lebendiger Selbstvermittelung zur harmonischen Vereinigung in sich zusammenschließt.

Wegen dieser innern Selbstvermittelung in der selbstbewußten Einheit seines substanziellen Wesens ist Gott an und für sich selbst das schlechthin lebendige Wesen; und da er in dieser selbstbewußten Lebendigkeit als der Wissende, Wollende und Fühlende, kraft seiner Ganzheit, auch eine von ihm verschiedene Welt, deren ewiges Urbild er in sich trägt, außer sich durch freien Entschluß hervorzubringen und im Element des Andersseins zu gestalten vermag, so kommt ihm **absolute Persönlichkeit** zu. Denn Persönlichkeit besitzt ein Wesen, das sich aus sich herauszuversetzen und mitzutheilen vermag an ein Anderes, ohne sich in diesem Andern nach seiner eigenen Selbstheit zu verlieren.

Das Andere, wovon Gott nach seinem absoluten Fürsichsein sich ewig unterscheidet, ist das an sich bewußte und selbstlose Urobject. Als urganzes Wesen begreift Gott dasselbe zugleich von Ewigkeit in sich selbst, ohne daß das bewußtlose Sein zugleich Ihn in sich und sich in Ihm begreift. Dies geistige Vermögen, Gottes und seiner selbst bewußt zu werden, mußte dem Weltprincip also erst mitgetheilt werden. Diese Mittheilung konnte nur durch Gott geschehen; aber durch Gott auch nur unter der Voraussetzung, daß er, kraft seiner Urganzheit, ein mittheilsames Lebens- und Offenbarungsprincip von Ewigkeit her aus sich erzeugt hat, worin er die Idee der werdenden Welt und die Idee seiner Selbst zu lebendiger Vereinigung zusammenfaßt. Somit leitet uns die im Urbewußtsein sich bethätigende Idee des Verhältnisses

Gottes zum Weltprincip und zur gewordenen Welt auf die Anerkennung eines vermittelnden Princips, eines ewigen Mittlers zwischen Gott und Welt, dessen reale Existenz insbesondere der christliche Glaube bezeugt. Indem Gott so, durch die ewige **Zeugung** seines **Sohnes**, sich unmittelbar in sich selbst, in ewiger Harmonie mit sich, sein eigener Anderer ist, so vermag er auch sich in das raum-zeitliche Andersein des von ihm wesenhaft verschiedenen Weltprincips zu versetzen, um die Potenzen der Urmaterie mit göttlichem Lebensodem zu befruchten. Gott theilt demnach die Fülle seines unendlichen Wesens an endliche, von Raum und Zeit umschlossene Substanzen mit, die sich aus dem Elemente des blinden Seins zum selbstbewußten Fürsichsein emporringen sollen; er versenkt sich theilnehmend in die Freuden und Schmerzen der endlichen Kreaturen, um diese durch die Gemeinschaft mit ihm von Stufe zu Stufe immer völliger in die selige Fülle des Unendlichen hinaufzuheben. Und daß Gott das vermocht hat und noch immer vermag, daß er sich unendlich mittheilt, ohne in dieser Selbstentäußerung seine urgründliche Wesenseinheit mit sich selbst zu gefährden, das macht eben den Charakter von Gottes lebendiger Persönlichkeit aus.

Die Persönlichkeit ist erst der volle Ausdruck des göttlichen Wesens nach seiner **Vollwesenheit**, und nur als die eine, selbe und ganze absolute Person ist Gott der **absolute Geist**, der in seinem Fürsichsein zugleich alles Andere, was er nicht unmittelbar selbst ist, und was doch in ihm und durch ihn ist, in seiner Wesenheit zur Entwickelung kommen läßt, ohne in dieser Mittheilung seines Lebens an das Andere sich selbst in seinem Fürsichsein zu verlieren.

Die Idee der göttlichen Persönlichkeit liegt als dunkle Ahnung in jedem menschlichen Bewußtsein, und es kommt nur darauf an, daß der denkende Geist sie sich entkleidet von der endlichen Vorstellungsweise, womit sie im Elemente der beschränkten Subjectivität des Ichs noch umhüllt ist. Im vollsten Sinne hat dies nur Einer vermocht, dessen individuelles Ich bis in die geheimsten Falten seines Wollens, Fühlens und Erkennens vom reinen Licht des Urbewußtseins durchdrungen war. Dieser Eine ist Jesus Christus, unser Herr und Heiland, und Er ist

daher der einzig genügende Offenbarer und Mittler des persönlichen Gottes im Leben der Menschheit geworden.

Kraft seiner absoluten Persönlichkeit hat Gott ein unendliches Offenbarungsprincip in sich, durch welches er sein Leben und Bewußtsein allen Kreaturen mitzutheilen strebt. Nun hebt aber die kreatürliche Welt im Element der Endlichkeit an, und daher konnte sie die Fülle des göttlichen Wesens nur stufenweise, im successiven Werden, in sich aufnehmen. Das göttliche Offenbarungsprincip mußte daher seine Enthüllungen den Stufen der Weltentwickelung anpassen, und so konnte Gott, aus Rücksicht auf die Schwäche der Kreatur, die Fülle seines Wesens nur durch verschiedene Verkleidungsformen hindurch offenbar machen. Darum tritt das Wesen Gottes der nachdenkenden Betrachtung auf der niedrigsten Stufe seiner Offenbarung vorherrschend unter der Form der unendlichen Macht entgegen. In dieser Weise erscheint es uns in den noch völlig bewußt- und seelenlosen Formen der unorganischen Natur, am großartigsten und erhabensten in den Gebilden und Gesetzen des kosmischen Lebens, das uns die Herrlichkeit und Macht Gottes beim Aufblick zum Sternenhimmel offenbart. Eine Stufe höher hinauf in den Reichen des organischen Lebens erkennen wir schon auch einen klareren Wiederschein der göttlichen Weisheit und Liebe, so oft wir die Zweckmäßigkeit, Ordnung und Schönheit in der lebendigen Natur bewundern müssen. Aber nach seinem vollen Liebeswesen konnte sich Gott auf Erden erst in der Menschheit offenbaren, und auch diese Offenbarung mußte erst eine lange Reihe von Vorstufen durchlaufen, bevor sie ihr vollkommenes Echo in dem Bewußtsein und Glauben fand, den Johannes verkündigt, wenn er ausruft: Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm.

Die Nothwendigkeit dieser stufenmäßigen Offenbarung Gottes an die Welt wird uns noch klarer werden, wenn wir nun, nach dieser Betrachtung der Idee Gottes, auch noch etwas näher in den Begriff der Materie, als der von Gott unterschiedenen Basis der endlichen Welt, einzudringen versuchen. Dies soll in dem folgenden Briefe geschehen.

Vierundzwanzigster Brief.

Nachdem ich im vorigen Briefe die Idee Gottes weiter erörtert habe, so komme ich in diesem nun zur näheren Entwickelung der Bestimmungen des Weltprincips.

Das Weltprincip liegt in dem dunkeln, bewußtlosen Sein, welches wir als das ewige Object Gottes denken müssen, wodurch Gott sich gegen das Nichtsein abscheidet, so daß es also stets mit der Negativität des Nichts behaftet bleibt.

Wie die objective Realität der Idee des Weltprincips a priori aus der Thatsache des Bewußtseins folgt, darauf habe ich Sie schon aufmerksam gemacht. Das Weltprincip ist also ewig durch Gott in Gott. Aber daraus folgt nicht, daß auch die wirkliche Welt von Ewigkeit sei. Da dies aber vielfach die Ansicht der Zeit ist, so will ich mich erst mit einigen Worten dagegen erklären.

Ich will Ihnen zuerst die räumliche Begrenzung des gewordenen Weltganzen mit ein paar Worten zum Bewußtsein bringen. Sie folgt unmittelbar daraus, daß die Welt aus lauter bestimmten, im Raume begrenzten Theilen und Theilganzen besteht. Denn ein Ganzes, das in jedem seiner existirenden Theile begrenzt ist, das ist auch in seiner Ganzheit selbst nicht unendlich und muß deshalb von einem noch unentwickelten Sein, das an sich selbst noch Nichts ist, umhüllt sein.

Dies unentwickelte Sein ist dasselbe, was die Grundlage der gewordenen Welt bildet und was die Welt beständig als die geheimnißvolle Macht des dunkeln Ursein durchwaltet. Die Physiker nennen dies Sein den Äther.

Steigen wir von unserer Erde aufwärts, so erkennen wir nicht nur sie selbst, sondern auch unser ganzes Sonnensystem, worin sie einen Theil bildet, im Raum begrenzt. Eine bestimmte Anzahl solcher Sonnensysteme machen unser Astralsystem aus, dessen Umfang durch die Milchstraße bezeichnet wird. Da jedes Sonnensystem begrenzt ist, so ist auch das Astralsystem in einem bestimmten, endlichen Raum eingeschlossen. In den Nebelsternen wollen die Astronomen noch andere, unserm Astralsystem nebengeordnete Astralsysteme erkennen, die sich ebenfalls von be-

grenztem Umfange zeigen. Mithin ist auch das noch weitere Höhersystem, das sämmtliche Astralsysteme einer bestimmten Art befaßt, so unermeßlich groß es auch sein mag, im Raum begrenzt. Aber können wir nicht so in's Unendliche fortsteigen, werden Sie fragen? Ich muß darauf mit Nein antworten, denn wir mögen die Zahl der größesten Weltsysteme, die ich Ursysteme nennen will, und die also eine sehr große Reihe von höheren Astralsystemen unter sich befassen mögen, — wir mögen diese Zahl noch so groß denken, immer bleibt es eine bestimmte Zahl, die eine äußerste Grenze hat. Wollten wir dagegen die Zahl der neben einander geordneten höchsten Weltsysteme als eine unendliche Zahl denken, so würde sie durch das etwaige Entstehen oder Vergehen einer oder mehrerer dieser Systeme weder vermehrt noch vermindert werden können. Das ist aber gegen den Begriff der Zahl. Folglich muß das Weltall stets aus einer ganz bestimmten Quantität von Weltkörpern und Weltsystemen bestehen; folglich nimmt es, da jedes Einzelsystem im Raum begrenzt ist, auch als Ganzes einen begrenzten Raum ein, über den hinaus nichts ist, als die unentwickelte Urmaterie oder das Sein-Nichts.

Wie im Raum, so ist die Welt auch in der Zeit nach rückwärts hin begrenzt und sie kann daher, als dieses Weltall von bestimmtem Umfange, nicht von Ewigkeit her sein, sondern es war einmal eine Zeit, wo im unendlichen Raume sich noch kein einziges Körpersystem mit besonderen Weltkörpern und Weltkörperbewohnern entwickelt hatte, wo also das materielle Weltprincip noch nichts weiter, als das dunkle, auf Entwickelung harrende, selbstlose Ursein darstellte. Wie wir denken müssen, daß unsere Erde einst mit dem ganzen Sonnensysteme aus einem unförmlichen Nebelgebilde im Urraum geraun, so finden sich die Astronomen genöthigt, auch alle Astralsysteme aus dem allmähligen Zusammenballen dieses Weltdunstes abzuleiten. Wie weit aber auch das erste Entwickelungs- oder Gerinnungsstadium dieses Weltdunstes in der Vergangenheit zurückliegen mag; soviel ist gewiß, wenn wir nicht mit Origenes auf den fictiven Begriff einer unendlichen Reihe von nach einander erfolgten Weltbildungen verfallen wollen, was wieder auf eine unendliche, d. h. zahllose, Zahl führen würde, so müssen wir einen ersten Anfangspunkt des bestimmten Werdens der Welt denken, über den

hinaus wir zu dem Begriff des dunkeln Seins gelangen, in deſſen Schooß noch alles beſtimmte individuelle Leben latent beſchloſſen lag.

Dies unvordenkliche Sein nun, welches die materielle Baſis der gewordenen Welt bildet, das muß von Ewigkeit geweſen ſein als das Product der ewigen That Gottes, vermöge welcher ſich Gott, als Urſubject, gegen das Nichts abſchließt, in dem er ſich auf das, was er nicht iſt, als auf ein von ihm geſetztes, aber an ſich ſelbſt ſubjectloſes Urobject bezieht.

Dualismus iſt dieſe Anſicht deshalb nicht, weil Gott dieſes Urobject, kraft ſeiner Urganzheit, als das von ihm geſetzte Sein ewig in ſich begreift. Aber während Gott von Ewigkeit das objective Sein-Nichts ſeinerſeits in ſich befaßt, befaßt dieſes nicht ebenſo ſeinerſeits Gott (Deum) in ſich, und darin beſteht eben deſſen dunkle, ungöttliche Weſenheit.

Jetzt laſſen Sie mich nun die Kategorien näher entwickeln, nach denen ſich dies dunkle Sein oder Sein-Nichts als Weltprincip zu erkennen gibt. Ich habe ſie ſchon als die Kategorien der Endlichkeit bezeichnet. Es ſind dies aber Raum, Zeit und Urmaterie, als das Subſtrat der in Raum und Zeit ſich bethätigenden Bewegung. Auf dieſe drei Grundkategorien des Univerſums beſchränke ich mich hier, da mich eine weitere Entwickelung der aus der Weſenheit der Urmaterie fließenden beſtimmteren Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität zu weit führen würde.

Den überſinnlichen Urſprung unſerer Anſchauungen von Raum und Zeit hat ſchon Kant nachgewieſen, nur irrte dieſer große Denker darin, daß er Raum und Zeit für bloße Formen unſers ſubjectiven Anſchauungsvermögens erklärte und denſelben daher keine objective Sachgültigkeit zugeſtehen wollte. Hiernach ſind Geſtalt, Dauer, Zahl und Ordnung, und was wir ſonſt als die formirenden und geſetzgebenden Principien in der Erſcheinung des Univerſums betrachten, nichts an ſich, ſondern nur weſenloſe Reflexe, die wir aus unſerem Anſchauungs- und Denkvermögen auf das Sein übertragen.

Aber dieſe Anſicht von Kant iſt eine Hypotheſe, die geradezu in der Luft ſchwebt, wie dies am treffendſten von meinem lieben und hochgeſchätzten Freunde J. H. Fichte ſchon in deſſen Beiträgen zur Charak-

teristik der neueren Philosophie, auf die ich Sie, zur Instruction über die Entwickelung der Philosophie seit Carteſius, hiermit verwieſen haben will, dargethan worden iſt.

1. Was nun zunächſt den Raum betrifft, ſo macht der die Form und Weſenheit des objectiven Seins in der näheren Beſtimmtheit aus, daß das Sein als räumliches Sein mit der Tendenz begabt iſt, ſich in's Endloſe hin in lauter negative Punkte zu zerſetzen und immerfort wieder aus denſelben zuſammenzuſetzen. Das Sein, als räumliches Sein, bildet demnach die Sphäre des Getheilten und in's Endloſe Theilbaren, im Gegenſatze zu Gottes ewiger Urganzweſenheit. Jedes beſtimmte räumliche Daſein und in allgemeinſter Weiſe das räumliche Sein überhaupt bildet ſich unſerer inneren Anſchauung a priori als ein endloſes Neben- und Außereinander von Theilen dar, deren letzte Anfänge ſämmtlich in der Punktualität liegen. Der ſolide Körper mit ſeinen drei Dimenſionen läßt ſich betrachten als zuſammengeſetzt aus über einander gelagerten Flächen, die Fläche zerlegt ſich in neben einander gelagerte Linien, die Linie zertheilt ſich in lauter Punkte, und der Punkt iſt ſomit das Schema des räumlichen Seins überhaupt.

Aber der Punkt ſteht auf der Grenze von Sein und Nichtſein und drückt ſelbſt das Ineinander beider Beſtimmungen aus. Er hat unmittelbar das Nichtſein an ſich und ſcheint gleichſam eben aus demſelben herzukommen, ſo daß er in dieſer Rückſicht durchweg mit dem Nichts behaftet iſt und die Grenze allgemein ausdrückt. In anderer Hinſicht iſt der Punkt, als Grenze, zugleich der Anfang jedes beſtimmten Daſeins, in dem er durch ſeine Fortbewegung die Linie bildet. Aus der Fortbewegung der Linie erzeugt ſich die Fläche und aus der Fortbewegung der Fläche reſultirt, nach aprioriſcher, mathematiſcher Anſchauung, der Körper mit ſeinen drei Dimenſionen der Länge, Breite und Tiefe, und damit iſt der Begriff des Raums mathematiſch erſchöpft.

Der Raum, als durch das Sein erfüllter Raum (und ein Raum, den kein Sein erfüllt, der nicht als Weſenheit des Seienden gedacht wird, iſt eine leere Abſtraction), der Raum als erfüllter Raum ſtellt demnach einen ſtetigen, aber doch in jedem denkbaren Punkte begrenzbaren (discreten) Zuſammenhang von Etwas zu Etwas dar, der für unſere Anſchauung in's Endloſe verläuft und im letzten Grunde nur

durch Gottes Urganzheit bestimmt und gleichsam umschlossen sein kann. Die Wesenheit des Raumes am Sein weist wegen ihrer Negativität auf Gottes allumfassenden und alldurchwesenden Lebensgeist zurück; an sich selbst aber und in seiner unmittelbaren Erscheinung erweist sich jedes bestimmte Dasein im Raume als das Product eines in seinem Schweben zwischen Sein und Nichtsein gehemmten Werdens, und das Sein im Raume weist somit zunächst auf das Werden zurück, aus dem es sich beständig nach einer bewußtlosen Nothwendigkeit erzeugt und worin es nach derselben Nothwendigkeit in jedem seiner Punkte wieder zurückgeht. Die Form des Seienden als dieses beständigen Werdens ist nun

2. die Zeit. Als Werdendes in der Zeit ist das Sein in einem steten Entstehen und Vergehen begriffen, dessen immer wiederkehrender und immer wieder verschwindender Durchgangspunkt **das Jetzt** ist. Das Jetzt ist der stetig verfließende Zeitmoment, dessen Entstehen sofort wieder ein Vergehen ausdrückt und dessen Vergehen zugleich an ihm selbst wieder ein neues Entstehen ist. Der Zeitpunkt oder das Jetzt ist also im steten Verfließen begriffen und die Form dieses Verfließens ist das endlose Nacheinander der einzelnen Momente des Werdens, während der Raum das Nebeneinander aller unendlichen Punkte und Theile, sofern sie in der Zeit zugleich existiren, ausdrückt. In der Zeit sind alle unendlich vielen Momente des Werdens im steten Entstehen und Vergehen begriffen, im Raume dagegen kommen sie zum realen Bestehen, und so gewinnt die Zeit im Raume Dauer und Festigkeit, während das räumlich Bestehende durch die Zeit zum steten Streben und Regen aufgereizt wird. Zeit und Raum ergänzen sich daher gegenseitig in der **Bewegung.**

Wäre das Seiende nur ein Räumliches und nicht in allen seinen Punkten zugleich ein zeitlich Verfließendes, so wäre es starr und todt und würde den fixirten Widerspruch ausdrücken, da es in jedem Punkte mit dem Nichtsein behaftet ist. Auf diese Weise wird es von der Atomistik gefaßt und diese ganze Theorie von den starren Atomen beruht daher auf einer nichtigen Abstraction des Verstandes, der nur die Form der Räumlichkeit am Seienden festhält, von der Form der Zeitlichkeit aber abstrahirt.

Wäre das Werdende dagegen nur ein Werdendes in der Zeit, ohne

sich zugleich räumlich zu fixiren, so wäre es der fortgesetzte Widerspruch des Werdens aus Nichts zu Nichts, und wir könnten es gar nicht denken und anschauen. Diese letztere Abstraction vom Raume an der Zeit liegt der dogmatischen Theorie einer Schöpfung der Welt aus dem reinen Nichts, woraus dennoch etwas werden soll, zu Grunde.

Indem aber Raum und Zeit in Wahrheit die beiden sich ergänzenden Formen eines in ihnen sich bethätigenden Seienden sind, so muß dieses als eine reale Substanz gedacht werden, die von Ewigkeit her in lebendiger Strebung und Bewegung begriffen ist und somit die Tendenz in sich hat, ein Bestehen im Raume zu gewinnen, das im Verfluß der Zeit einer inneren Entwickelung aus der Selbstlosigkeit und Getheiltheit im Endlichen zur Selbstheit, Ganzheit und Einheit im Unendlichen entgegenharrt. Und so gefaßt ist das Seiende

3. das von Gott verschiedene, aber zugleich doch von Gott gedachte und umfaßte objective Weltprincip, das die Grundlage aller gewordenen Dinge dieser Welt bildet.

Sofern dasselbe in Raum und Zeit ist und das substanzielle Substrat derselben bildet, sind Raum und Zeit seine Ausdrucksweisen und Erscheinungsformen, und es ist daher auch mit der Negativität und Dunkelheit behaftet, die diesen Bestimmungen unmittelbar ankleben. In dieser seiner Dunkelheit, wonach es sich jedem bestimmten Begriffe immer wieder entzieht und einen für das subjective Denken immerhin unauflöslichen, nur von der Idee Gottes aus zu lösenden Gegensatz gegen das Geistige enthält, ist es die Materie.

Als Materie ist das von Gott verschiedene Weltprincip an sich selbst mit einer Gott abgewandten Seite behaftet, und so oft man es auch, nach der Weise einer idealistischen Naturphilosophie, versucht hat, die dunkle Wesenheit der Materie auf ein reines Denken des absoluten Geistes zurückzuführen und gleichsam als erstarrten und geronnenen Geist, mit Schelling, zu betrachten, oder, wie neuerdings der dänische Naturforscher Oersted in seinen geistvollen Aufsätzen, die unter dem Titel: Der Geist in der Natur (Leipzig 1850) von Kannegießer übersetzt und herausgegeben worden sind, in lauter geistige Strebungen und Kräfte aufzulösen, die sich nur gegenseitig hemmen und beschränken sollen: immer wieder erhebt sich die Frage, wie es denn komme, daß die Schranke

von inneren Kräften die Formen der Äußerlichkeit annehme und daß das unendlich regsame, alldurchdringende, gedankenartige Sein des Geistigen zu einem starren, äußerlich begrenzten und undurchdringlichen Etwas sich gestalte? Um dies zu erklären, ist man genöthigt, die Materie stets wieder als ein dunkles, nicht weiter abzuleitendes Etwas anzuschauen, das dem Geistigen auf ursprüngliche Weise antithetisch gegenübersteht als ein Sein, das durchweg mit dem Nichts behaftet ist und das als dies Sein-Nichts sich aus sich selbst nicht zu bestimmen und zu gestalten vermag. Und so zeigt sich andererseits auch die Vorstellung der Materialisten nicht haltbar, welche auf ewige, schlechthin durch sich seiende Atome recurriren. Denn man mag das Atom noch so klein denken, so ist es für das Denken immer noch zu groß und löst sich vor dem Gedanken in neue Atome auf, und diese wieder in neue, so daß das Atom vor dem Gedanken gar nicht aushält, während seine Existenz doch nur auf Schlüssen aus dem Denken beruht. Dazu kommt, daß man, um die Atome von einander zu unterscheiden, zu leeren Zwischenräumen seine Zuflucht nehmen muß, in denen Nichts sein soll. Aber das Nichts in Getrenntheit von Sein, und als ein Nichts neben und zwischen dem Sein gedacht, wird als eine Wesenheit vorgestellt, die keine Wesenheit ist, die also auch keine Kraft und kein Bestehen hat. Das leere Nichts kann mithin die Atome eben so wenig von einander trennen, als es das Medium abzugeben vermag, worin sie sich mit einander verbinden. So hebt sich der Begriff eines leeren Raumes, worin die Atome durch größere oder kleinere leere Zwischenräume, d. h. durch größere oder kleinere Nichts von einander getrennt und auf einander bezogen sein sollen, in sich selbst auf, und an die Stelle desselben tritt der Begriff eines von Gott gesetzten Seins, das durch Gottes ewige That aus dem Nichts entquillt und wegen dieser Negativität an sich selbst ein endloses *Entstehen* und *Vergehen*, aber kein todtes, ewiges *Bestehen starrer Atome* ausdrückt. Wenn nun gleichwohl viele Thatsachen der Chemie und Physik, wie z. B. die chemische Zusammensetzung der Körper nach bestimmten Maß- und Gewichtsverhältnissen (die Äquivalente), ferner das Gesetz der Multiplen und insbesondere gewisse Vorkommnisse im Krystallisationsproceß für die Atomform der Urmaterie zu sprechen scheinen, so ist am wahrscheinlichsten

die Annahme, daß das Seiende, sofern es, wegen seines stets lebendigen Zeitflusses, auch im Raume als ein ursprünglich strebendes und bewegsames Princip gedacht werden muß, von Ewigkeit her in der Tendenz begriffen ist, sich in's Unendliche hin zu individualisiren und in besondern Ur-Theilen (Atomen) zu fixiren, so jedoch, daß es jede seiner Positionen und Qualitäten eben so in's Unendliche hin wieder negirt. Mithin würde die Urmaterie aus sich selber zu keinem festen Bestehen, geschweige denn zu einer lebendigen Fortentwickelung eines stufenmäßig sich erhebenden Weltganzen gelangt sein, wenn nicht ein göttlicher Schöpfungsact die dem dunkeln Sein von Ewigkeit innewohnenden selbstheitlichen, aber aus sich ihrer selbst nicht mächtigen Potenzen lebendig befruchtet und zur Selbstentwickelung bestimmt hätte. So werden wir immer wieder darauf zurückgeführt, das objective Weltprincip als ein Seiendes zu fassen, das zwar von Ewigkeit ein Gegenstand des göttlichen Selbstbewußtseins ist, und von dessen möglichem und auf Entwickelung harrendem Inhalte Gott daher in sich selbst eine ewige Idee als das ewige Urbild der werden sollenden Welt bildet. In dieser Hinsicht hat das Weltprincip daher gleichsam eine Gott zugewandte Seite, und ist von geistigen Potenzen und Kräften durchdrungen, die in ewiger Verwandtschaft mit dem göttlichen Geistleben stehen. Zugleich aber ist es, als das von Gott unterschiedene Sein, des göttlichen Urbewußtseins aus sich selber nicht mächtig, und ist daher an sich selber bewußtlos und dunkel, und so ist es das materielle Sein, das, an sich selbst mit der Nichtigkeit behaftet, die dunkle, raum-zeitliche Grundlage der endlichen Welt bildet, ohne sich irgendwie in einem klaren Begriffe erfassen zu lassen.

Wir werden also der Sache wohl am nächsten kommen, wenn wir sagen: das von Gott verschiedene Weltprincip enthalte durch ewige Zeugung aus Gott, eine unendliche Fülle von individuellen Potenzen, die wegen ihrer ewigen Gottverwandtschaft im selbstheitlichen Drange nach Entwickelung streben. Weil sie aber, zum Unterschiede von dem ewig vollendeten Wesen Gottes selber, in einem dunkeln, negativen Elemente, welches wir Materie nennen, wurzeln, so sind sie ihrer Selbstheit nicht mächtig und können sich daher auch aus sich selbst allein nicht zum individuellen Fürsichsein gestalten, und somit ist der Anfang

der wirklichen Welt nur aus einem bestimmten göttlichen Schöpfungsacte zu begreifen.

Mit diesem göttlichen Schöpfungsacte betreten wir aber sofort das Gebiet des Wunderbegriffs.

Fünfundzwanzigster Brief.

Wir haben uns hindurchgerungen zu der Lichtregion des Glaubens, daß ein selbstbewußter Urgeist voll Macht, Weisheit und Güte in ewiger Vollendung über dem Universum waltet, und wir haben uns überzeugt, daß dieser Glaube an den persönlichen Gott auf absoluter Gewißheit und Wahrheit beruht, da in und mit der Idee Gottes, als des einen, selben und ganzen Urwesens, alles Erkennen anhebt und endet. Wir haben zugleich erkannt, wie in und mit Gott, dem Ursubjecte, in der Thathandlung des Urbewußtseins zugleich ein Urobject gesetzt ist, das die von Gott unterschiedene Grundlage der endlichen Welt bildet.

Lassen Sie uns jetzt endlich noch das Wechselverhältniß von Gott und Weltprincip zu einander in Betracht ziehen, um daraus die Idee und den Charakter der gewordenen Welt abzuleiten.

Das Urverhältniß von Gott und Weltprincip besteht aber darin, daß Gott in seiner selbstheitlichen und rein geistigen Erhabenheit über Raum und Zeit doch zugleich, kraft seiner alldurchdringenden und allumfassenden Urganzheit, eine positive, immanente Wesensbeziehung zum Weltprincip hat, während dieses, obwohl es an sich ein blindes, bewußtseinloses Sein darstellt, doch auch mit geistigen, gottähnlichen Potenzen durchwoben gedacht werden muß, die einer lebendigen Entwickelung aus dem Endlichen in's Unendliche hinauf fähig.

Aber diese Entwickelung kann nicht idiospontan von den Weltpotenzen selbst ausgehen, da dieselben, eingewickelt in das dunkle Element der Urmaterie, in dieses von Gott unterschiedene, negative Sein der Selbstlosigkeit und räumlichen Getheiltheit, ihrer latenten Selbstheit und Ganzheit nicht einheitlich und auf ursprüngliche Weise mächtig sind.

Mithin beruht der Anfang und Fortgang der Weltentwickelung aus der Nacht des bewußt- und gestaltlosen Urseins in das Licht des

gott- und selbstgewissen, eigenleblichen Daseins auf einem schöpferischen Lebensimpulse, der seinen Ursprung allein im freien Willensact der göttlichen Urpersönlichkeit haben kann. Damit ist aber auch sofort erwiesen, daß der Anfang der Weltschöpfung, so wie weiterhin dann auch ihr Fortgang zu einer inneren höheren Vollendung nur als Wunder gedacht werden kann.

Gehen wir für den Begriff der endlichen Weltschöpfung auf Gott als den zeugenden Grund derselben zurück, so drängt sich uns der schon berührte Gedanke einer ewigen Weltidee, eines **Urbildes** der Welt in Gott auf, wonach Gott die endliche Welt aus der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit hinüber gebildet hat. Darüber muß ich mich mit Ihnen erst noch näher verständigen.

Ich gehe zu dem Ende auf die Thatsache des Urbewußtseins zurück, zufolge welcher wir Gott denken müssen als das selbstbewußte, allmächtige Ursubject, das in absoluter Lebendigkeit von Ewigkeit ein von seiner unmittelbaren Selbstwesenheit unterschiedenes, an sich selbstloses Urobject aus sich erzeugt. Nun ist Gott aber in sich selbst urwissendes Wesen, und so müssen wir denken, daß er in seinem Selbstbewußtsein auch ein nach der Idee der Urganzheit bestimmtes Bewußtsein des von ihm unterschiedenen materiellen Ursein in sich hat. Da aber aus diesem dunkeln Ursein die endliche Welt in Raum und Zeit durch Gottes Willensbestimmung geworden ist, der göttliche Wille sich aber nicht blind bestimmt haben kann, so folgt, daß Gott auch eine ewige Uridee von dem aus ihm gesetzten und von ihm verschiedenen Ursein in sich abbildet, vermöge welcher er sich Alles, was in dem Ursein der Möglichkeit noch enthalten ist, in seiner eigenen inneren Anschauung nach allen Beziehungen lebendig gegenwärtig hat.

Dieses Urbild in Gott ist nun noch näher zu bestimmen. Es kann aber nur gedacht werden als der einheitliche Inbegriff und die ganzheitliche Fülle aller göttlichen Ideen, worin, als in dem ewig zusammengefaßten All-Producte seines Denkens, Wollens und Fühlens, Gott zugleich sich selbst nach seinem ganzen Vollwesen reflectirt, so daß er sich darin, kraft seines Urbewußtseins, nach seiner Einheit, Selbstheit und Ganzheit vor und in sich selbst als sein eigenes objectivirtes Selbst anschaut. Somit ist also in diesem Urbilde Gott erst wesentlich

als er selbst, sich sein eigenes Object und steht von Ewigkeit her mit sich selbst in Wechselwirkung, so daß er sich selbst ewig aus sich selbst erzeugt. Aber dies unmittelbare und directe Wesensabbild von Gottes Urwesen, worin sich Gott selbst, als er selbst, Object, worin er sich selbst sein Anderer, sein eigenes, ewiges Du ist, kann nicht wie das aus Gott objectivirte, mit dem Nichtssein behaftete Weltprincip an sich selbst bewußtlos und finster sein, sondern es muß gedacht werden als ein ewiges Erzeugniß Gottes, das in sich selbst Gott wieder denkt und sich Gottes ebenso absolut bewußt ist, wie es selbst von Gott ewig gewußt und dargelebt wird.

Damit gelangen wir also auf metaphysischer Grundlage zu derselben Idee des **ewigen Sohnes Gottes**, deren Anerkennung im Glauben die Kirche, auf Grundlage der speciellen Offenbarung Gottes in Christo, fordert.

Da aber Gott nach seiner tiefsten Grundwesenheit der Einige ist, so kann diese Unterscheidung Gottes von sich selbst aus sich selbst als Vater und Sohn das göttliche Wesen nicht in zwei getrennte Subjecte oder nebeneinander bestehende Wesen zersplittern, sondern im Begriff der Einen absoluten Persönlichkeit durchdringen, durchleben und durchlieben sich Gott Vater und Gott Sohn in Gott als dem absoluten Geiste auf eine für den Gedanken unerreichbare, schlechthin übernatürliche Weise. Am tiefsten hat wohl Augustinus die Idee der heiligen Trinität begrifflich entwickelt, nur daß er auch in den Irrthum seiner Zeit verfiel, die Wesensunterschiede oder Hypostasen in Gott, welche der Glaube erahnt, als drei Personen zu bezeichnen, da der Begriff der göttlichen Persönlichkeit vielmehr die göttliche Vollwesenheit und Absolutheit ausdrückt, wonach Gott alle seine Wesensunterschiede aus dem ureinigen Centro seiner Subjectivität als selbstbewußte Hypostasen und Momente seines ewigen Lebensprocesses in sich befaßt.

Als der Dreinige ist Gott also in Wahrheit an sich selbst, für sich selbst und in sich selbst auf wollende, fühlende und erkennende Weise der Urpersönliche, der, weil er sich unmittelbar in sich selber ein Anderer ist, auch in das von ihm verschiedene Andersein des dunkeln Weltprincips einzugehen und dasselbe schaffend, erhaltend,

fortbildend und erlösend mit dem Urbilde, welches er von demselben ewig in sich hat, zu befruchten vermag.

Denn wie Gott in diesem Urbilde erst wesentlich sich selbst als das **ewige Wort** (Logos), worin er sich selbst ausspricht, objectivirt, so müssen wir zweitens denken, daß er in und durch dies Wort und Object seiner Selbst auch alles Das, was in Raum und Zeit aus dem von ihm unterschiedenen dunkeln Ursein sich gestalten konnte und, nach Gottes Rathschlusse, zu seiner Zeit sich gestalten sollte, auf ewige Weise anschaut und in sich selber *vorbildet*. Hier ergiebt sich uns also der metaphysische Ort für die Entwickelung und Anerkennung der tiefen religiösen Ahnung, die im christlichen Glaubensbewußtsein ihre Bestätigung findet, wonach Gott in sich selber eine ewig vollendete, in der Fülle höchster Schönheit und Lebendigkeit strahlende, *urbildliche* Welt befaßt. Diese paradiesische Urwelt, die ewig in unmittelbarer Einheit mit Gott steht, ist nichts Anderes, als eben der lebendige Ausdruck von Gottes Urganzheit, und stellt somit den ewigen und harmonischen Organismus des Lebens Gottes dar, dessen Geist und Seele Gott selber ist, wiefern er sich, als Gott Sohn, nach der Wesenheit seiner Urganzheit ein positives Verhältniß zu Raum und Zeit giebt, in dem er den lichten und allumfassenden Grund derselben bildet. Damit sind aber Raum und Zeit, nach der Seite ihrer göttlichen Bestimmtheit, zu durchsichtigen Lebensformen des Unendlichen selbst verklärt. Hat aber Gott in seinem ewigen Leben ein positives und immanentes Verhältniß zu Raum und Zeit, so werden wir ihm, dem lebendigen und persönlichen Geiste, auch eine unserer sinnlichen Anschauung und Vorstellung zwar unzugängliche und für den Verstandesbegriff unerreichbare, aber vom tieferen Glauben erahnte, allgegenwärtige und ewige **Urleiblichkeit** zuschreiben müssen. Und so thront Gott nicht bloß als der unnahbare **Herr** und **Schöpfer** aller Dinge mit allgemeiner Providenz in und über der Welt, sondern kraft seiner geistleiblichen Lebendigkeit, vermöge welcher er in seinem seligen Selbstgefühl, kraft seiner Ganzwesenheit, alles Dasein in sich mitfühlt, ist er auch der ewige **Heiland** und Erlöser der Welt, der mit Gnade und Barmherzigkeit jede fühlende Kreatur durchwebt und sich in unendlicher Selbstmit-

theilung als das beseligende Herz der heiligen Liebe in jedes der Liebe fähige und bedürftige Herz versetzt. Darum stillt er auch den Jammer der seufzenden, nach Gott verlangenden Ichheit, indem er dem Sünder im Licht des Glaubens Vergebung der Sünden und die ewige Seligkeit verheißt.

Auf diese ewige Urleiblichkeit Gottes deutet auch die christliche Offenbarung hin, indem sie den wiedergebornen Seelen ein künftiges **Gottschauen** in Aussicht stellt und ein tiefsinniger deutscher Genius hat gesagt, „die Leiblichkeit sei aller Wege Gottes Anfang und Ende." Im Elemente dieser ewigen Urleiblichkeit bildet Gott (so bezeugt es unser innerstes religiöses Ahnen, und die vom Glauben erleuchtete Vernunft hat dem nichts entgegen zu setzen) seine ewigen Gedanken und Ideen, deren Centrum, deren Inhalt, Gegenstand und Zweck er selbst ist, in lebendigen, jeder irdischen Anschauung und Vorstellung unzugänglichen Gestalten und Formen, mit vollendeter Schönheit, in geschlossener Totalität und Harmonie in sich ab, so daß die göttlichen Ideen, wie schon Platon's Sehergeist erahnte, nicht bloß abstracte Begriffe, sondern lauter Leben, lauter wunderbare Kräfte und Wesenheiten darstellen, Wesenheiten und Gestalten, auf welche die christliche Offenbarung hindeutet, wenn sie der Engel Fürstenthümer und Gewalten gedenkt, aus denen Gottes übersinnliche Weltordnung besteht.

Dies göttliche Urbild haben wir nun eben als das ewige Ideal und Vorbild zu betrachten, **wonach** Gott auch die materielle Welt in's Dasein gerufen hat und wonach diese, im Endlichen anhebend, sich immer mehr, von Stufe zu Stufe, in's Licht der Unendlichkeit entfalten soll, während die göttliche Idealwelt sich immer tiefer, vollständiger und herrlicher in sie einsenkt, indem sie ein Moment ihrer Fülle und Vollwesenheit nach dem andern in periodenmäßig wiederkehrenden Wunderacten innerhalb dieser Zeitlichkeit zum Durchbruch gelangen läßt. Hier, mein Freund, stehen wir also nun an dem Wendepunkte, wo uns der anfänglich (im 18. Briefe) aufgestellte Wunderbegriff wieder begegnet, und zwar als ein solcher, der seine Begründung in der Idee des Verhältnisses Gottes zum Weltprincip gewonnen hat.

Wohlan, so versetzen Sie sich nun noch einmal mit mir zurück in

jenen dunkeln Grund, worin das Dasein dieser sichtbaren Welt wurzelt, sofern dieselbe eine von Gott verschiedene Bestimmtheit, nämlich eben die Bestimmtheit der Endlichkeit, Relativität und Nichtigkeit an sich hat. Was mußte geschehen, damit dieser Nacht des dunkeln Sein-Nichts sich ein solcher gottnachahmender Organismus, wie eben diese Welt der Sichtbarkeit, entwand, die, ungeachtet ihrer Eitelkeit in der einen Hinsicht, doch in der andern Hinsicht zugleich eine solche Fülle von Lebensblüthen enthält, aus denen die Herrlichkeit und Urschöne der urbildlichen Gotteswelt überall so erquickend zurückstrahlt? Ein Wunder mußte geschehen, wodurch Gott den Abgrund der blinden Nothwendigkeit mit Seele und Freiheit durchathmete.

Freilich ein göttlicher Lichtsaamen muß von Ewigkeit auch schon dem dunkeln Grunde gleichsam eingestreut gewesen sein. Denn wie Gott in seinem ewigen Sohne vom dunkeln Sein-Nichts ein verklärtes Urbild und Vorbild alles dessen, was einst daraus werden sollte und noch werden soll, ewiglich entwarf, und wie er noch immer die Nacht des Nichtigen und Leeren allgegenwärtig durchwebt, so daß er auch das Nichtsein in sich begreift und eben damit desselben mächtig ist und an demselben keine Schranke hat, so müssen wir denken, daß auch dies Sein-Nichts, obgleich es des göttlichen Welturbildes in sich nicht mächtig ist und deshalb nur ein resultatloses Weben und blindes Drängen in sich darstellt, daß es gleichwohl von Ewigkeit her einen Widerschein des göttlichen Urbildes in seiner dunkeln Materialität abschattete, und daß also, bei dieser Hinwendung des dunkeln Weltprincips zum ewigen Lichtwesen Gottes, ein ideelles, zu Selbstheit und Ganzheit aufstrebendes Keimleben sich in demselben ursprünglich befindet. Allein mit diesen in die Urmaterie eingehüllten Lichtpotenzen hat es eine Bewandtniß, die schwer zu fassen ist. Verschlungen in das Element des Selbstlosen, Getheilten und Negativen, konnten sie nicht aus eigener Kraft zu dieser Selbstheit und Ganzheit sich entfalten. Und so bedurfte es zu ihrer Entwickelung eines besonderen göttlichen Schöpfungsactes als des eigentlichen Urwunders, das sich auch continuirlich fortsetzen mußte, wenn das erwachte Leben nicht wieder in das ihm inhärirende Nichts zurückversinken sollte.

Aber sobald die Kraft der eigenen Lebensgestaltung in den Welt-

potenzen erregt worden war, geschah es nun auch, daß das Streben derselben nach Selbstheit sofort in **Selbstsucht** umschlug, vermöge welcher sich die einzelnen Kreaturen der Idee der Ganzheit, die der Schöpfer ihnen einzeugte, zu widersetzen begannen, und darum unter zwingende und einschränkende allgemeine Naturgesetze gestellt werden mußten. Diese blinde Sucht der Selbstverhärtung und Isolation in der beschränkten Selbstheit, welcher, als nothwendiger Gegensatz, das strenge Gesetz der Vernichtung jedes Einzelnen gegenüber tritt, wohnt jeder Creatur, sowohl der bewußten als der bewußtlosen, von Natur inne. Und so ruft die Wesenheit der Selbstheit, sofern sie in der Negativität des Raums und der Zeit zur Selbstsucht wird, jenen beständigen Conflict zwischen Selbstsucht und Vernichtung hervor, der die Quelle aller Hemmungen, Zerstörungen und Verzerrungen im Lebensproceß der Schöpfung bildet. In der unorganischen Natur gebiert dieser Conflict das endlose Widerspiel der chemischen und physikalischen Gegensätze, der Säuren und Basen, des Starren und Flüchtigen, des Wassers und Feuers, des Lichts und der Finsterniß. In der organischen Natur ist es das Häßliche und Lebenswidrige, sind es die Qualen des Todes und aller jener tausend Lebensstörungen, die uns an die Entfremdung des natürlichen Lebensprincips von der Harmonie des göttlichen Urbildes gemahnen. Im Geist der Menschheit wird die Selbstsucht zur Sünde, zu diesem halb bewußten, halb unwillkürlichen Widerstreben des Ichs gegen Gott und sein heiliges Gesetz, und das göttliche Gesetz, das der Ausdruck der unendlichen Güte und Liebe Gottes ist, muß so der sündigen Welt zu einer bittern Zuchtruthe werden.

Woher dies gottwidrige Element in der Entwickelung der Kreaturen, das die Tendenz nach Selbsterfassung in Selbstsucht verkehrt und aus der Selbstverhärtung den Vernichtungsproceß der Individuen gebiert? Es kann nur begriffen werden als die Folge der ursprünglichen Negativität des dunkeln Naturgrundes. Aus dem Charakter der Getheiltheit und Zersplitterung des Weltprincips in Raum und Zeit ergiebt sich mit Nothwendigkeit, daß die Wesenheiten der Selbstheit und Ganzheit, die im göttlichen Urbilde sich harmonisch durchdringen und deren Blüthe die freie Persönlichkeit ist, innerhalb des endlichen Lebensprocesses

sich in feindliche Gegensätze zersplittern, unter deren Conflict die Kreaturen fortwährend dem Tode und Verderben verfallen.

Wegen dieser Gegensätzlichkeit und Zersplitterung von Ganzheit und Selbstheit im Elemente der Getheiltheit und Selbstlosigkeit des materiellen Seins widersetzt sich die Kreatur, in der Tendenz nach Selbstheit und Individualisation, der Idee der Ganzheit und Universalität, worin sich die Individuen harmonisch ergänzen sollen. Und so wird die Tendenz nach Selbstheit zur Selbstsucht, und der Selbstsucht der Kreatur gegenüber muß sich die Wesenheit der Ganzheit in die Gestalt einer herben und negativen Naturmacht kleiden, die das Leben der Individuen in strenge gesetzliche Schranken einfaßt und ihnen den Fluch auflegt, sich gegenseitig unter einander aufzureiben und zu vernichten. So oft die Schöpfung sich erneut, erneut sich auch dieser Fluch der Weltvernichtung, und so ruht der Jammer der Eitelkeit und der Verdammniß zum Untergange auf jedem gewordenen Dasein, und eng zusammen hängt damit das Verderben des geistigen Lebens in der sittlichen Welt.

Doch wer vermöchte es, die Genesis des Häßlichen und Bösen bis in ihre letzten Complicationen zu verfolgen und zu begreifen? Genug, daß es eine Thatsache ist, daß die Welt in ihrer Endlichkeit dem Ideal, was wir im Licht der Vernunft als das göttliche Urbild der Welt erkennen, auf allen Stufen ihrer Entwickelung widerspricht. Wenn aber diese der Welt innewohnende Nichtigkeit und gottwidrige Tendenz aus dem selbstbewußten Abfall eines einzelnen Individuums, etwa des Lucifer, abgeleitet wird, der dann auch die ersten Menschen verführt und, in Folge des Falls, die ganze irdische Natur mit Tod und Verderben inficirt haben soll, so kann das nur bildlich verstanden werden. Denn abgesehen von den Undenkbarkeiten, die sich ergeben, wenn man sich vorstellt, als ob eine vollendet reine Kreatur bei klarem Selbstbewußtsein und im Vollgefühl der Seligkeit ihrer Einheit mit Gott sich hätte plötzlich oder allmählich so verfinstern können, daß sie sich von dem Urquell alles Lebens loszureißen gesucht hätte, so setzt ja jede Verfinsterung und Verderbung eines einzelnen endlichen Wesens schon ein allgemeines Princip des Verderbens voraus, und dieses kann nimmer

nur auf die dem ungöttlichen Ursein wegen seiner Endlichkeit unvermeidlich innewohnenden Negativität zurückgeführt werden.

Aber je tiefer und ursprünglicher dieses Princip der Negativität und des Verderbens allen Kreaturen wegen ihres endlichen Ursprungs aus einem ungöttlichen Elemente innewohnt, um so mächtiger drängt sich dem Nachdenken, im Hinblick auf das reine und ewig vollendete Urbild der Welt, die Idee auf, daß Gott, nachdem er einmal die Welt in's Dasein gerufen hatte, sich nicht nur als ihr Erhalter und Beherrscher, sondern auch als ihr Erlöser und Heiland erweisen mußte, wenn sie nicht ewig im Widerspruch mit ihm verharren sollte.

Mit der Idee der **Nothwendigkeit einer Erlösung** für jede besondere Lebenssphäre der Welt ergiebt sich aber auch sofort die Nothwendigkeit des Wunders aus einem neuen Gesichtspunkte.

Um die Welt zu erlösen von ihrem Verderben, dem sie im angebornen Widerstreben ihrer endlichen Selbstheit gegen die Idee des unendlichen Ganzen verfiel, hat Gott sein urbildliches Leben von Moment zu Moment tiefer in sie eindringen lassen, damit sie von Stufe zu Stufe der vollständigen und allseitigen Aufnahme desselben völliger entgegenreife, um endlich einen Punkt in ihrer Entwickelung darzubieten, wo das kreatürliche Leben als gottinniges Selbstbewußtsein sich in die ganze Fülle des göttlichen Urbildes vertiefen und durch freie, geschichtliche Darlebung seiner Vollkraft den Bildungsproceß einer gottinnigen Erneuung und Umgestaltung der Welt einleiten könne.

Wie Gott das im Besonderen bewerkstelligt habe, läßt sich eben so wenig a priori erkennen, als der Anfang und Hergang des Wunders der Schöpfung der Welt, und so ist hier der Punkt, wo wir für die nähere Erkenntniß dieser Erlösungsthätigkeit Gottes auf Erden auf die Geschichte der Natur und Menschheit zurückgewiesen werden.

Ich will Ihnen späterhin eine Reihe von Thatsachen aus der Natur und Geschichte vorführen, welche beweisen, wie diese irdische Welt, die wir bewohnen, von Stufe zu Stufe der Periode des Anfangs ihrer Erlösung und ihrer vollen Aufnahme in das göttliche Urbild wirklich immer völliger entgegengereift ist. Zuvor aber lassen Sie mich noch mit einigen bestimmteren Zügen nachzuweisen suchen, daß diese stufenweise

Evolution der Welt ebenso, wie ihr erster Anfang, nur aus dem Gesichtspunkte des Wunders begriffen werden kann.

Sechsundzwanzigster Brief.

Das Dasein der endlichen Welt beruht auf einer Thatsache der Erfahrung. Vom Standpunkt der reinen Vernunft aus, d. h. a priori, aus der Idee des Verhältnisses Gottes zum Urobjekt, ergiebt sich wohl die Möglichkeit, aber nicht die Nothwendigkeit der Wirklichkeit einer endlichen Welt, da es im Begriff Gottes als des dreieinigen Wesens liegt, daß er sich selber genug ist und einer zum eigenen Fürsichsein gelangenden, von ihm verschiedenen endlichen Welt nicht bedarf, und da auf der andern Seite das Weltprincip als selbstloses Ursein sich aus sich selbst zu entwickeln nicht vermocht hat. Der Hervorgang der Welt kann also nur als eine Entäußerung Gottes aus sich selber an das Weltprincip, als eine Schöpfung aus dem freien Rathschlusse der göttlichen Liebe, gefaßt werden. Die That der freien Liebe aber ist eben das Urwunder; sie steht absolut unter keinem Gesetze der Nöthigung; Gott hätte die Weltschöpfung auch unterlassen können.

Ja es ist eine ganze Ewigkeit hindurch die endliche Welt noch nicht gewesen. Es gab einen Zustand des indifferenten Urseins, wo im Schooß desselben noch alle Sondereristenzen unwirklich waren und aus sich selber nicht zu eristiren vermochten. Nicht nur das menschliche Geschlecht auf Erden ist aus dem Nichtsein in's individuelle Selbstsein von Gott emporgezogen worden, ohne selbst was dazu gethan zu haben, sondern auch die Geschlechter der Thiere und Pflanzen auf unserem Planeten sind einmal durchaus nicht gewesen, und wir kennen noch Erdschichten aus der Urzeit, bei deren Bildung sie noch nicht eristirten. Ebenso unsere Erde selbst, sammt allen jenen kosmischen Körpern und Systemen, welche diesseits und jenseits der Milchstraße liegen, sind einmal nicht gewesen, und eine unvordenkliche Zeit hindurch waltete in diesen Unermeßlichkeiten des Raumes die grausige Mitternacht des Todes und der Leere, wo jetzt die Chöre der Himmelskörper in rhythmischen Reigen dahinschweben.

Also eine ganze Ewigkeit ist jeder Existenz vorausgegangen, bevor sie in's Dasein trat, und das Universum, als der Inbegriff aller gewordenen Existenzen, hat eine ganze Ewigkeit hindurch als eine bloße Möglichkeit im Schooße seines eigenen Nichts geschlafen, und nur Gott allein war ganz er selbst und war sich selber genug in der unendlichen Selbstvermittelung seines dreieinigen Wesens. Was hat ihn bewogen, aus dieser seligen Fülle seiner Ursprünglichkeit sich irgend einmal zu entäußern, das dunkle Ursein nach Maaß und Zahl zu gestalten und diesen Gestalten seines Wesens Fülle in beschränkten Formen mitzutheilen, da er kraft seines Raum und Zeit durchschauenden Allbewußtseins voraussah, daß die Kreaturen, zum Fürsichsein erwachend, sich vielfach in Selbstsucht und Eitelkeit gegen ihn verhärten und das in ihnen sich erschließende göttliche Urbild trüben und verzerren würden? Gott ist die Liebe! In diesem Urklange des christlichen Bewußtseins liegt die Antwort auf Alles. Aus Liebe hat er sich selbst an das Andre, das er in sich befaßte, aber das nicht ihn in sich befaßte, entäußert, hat er das Urbild und den Sohn seiner Liebe vom ersten Schöpfungsbeginn an in das dunkle Grab der Zeitlichkeit hinabsteigen lassen, um da ein Leben zu erwecken, in Gemeinschaft mit welchem er die reine Unendlichkeit seines alleinigen Selbstwesens beschränkt und die Wehen der kreatürlichen Entwickelung in sein heiliges Mitgefühl aufgenommen hat. Aber diese Liebe, kraft welcher sich Gott bestimmt hat, sich selbst zu entäußern und sein selbstgenugsames Wesen in die Nichtigkeit der Kreaturen zu versenken, damit es andern Wesen zu Gute komme, ist sie nicht das unerklärlichste und wunderbarste Geheimniß für alles Denken und Erkennen, das nach bestimmten Gründen und Ursachen fragt? Ist's nicht der Ausbruch und Durchbruch des Unendlichen im Endlichen, der eine ganze Ewigkeit hindurch ohne Analogie gewesen ist? Bildet sie nicht den unbegreiflichen Urtypus alles Ursprünglichen, Unerklärlichen und Wunderbaren in den weiteren Evolutionen der Schöpfung, in den Manifestationen jedes Genius, in den Opferungen und Entsagungen aller Liebe, die keinen Lohn sucht, als die Liebe selber? Ja, der erste Schöpfungsact ist das eigentliche Urwunder, und überall, wo eine neue Schöpfungsepoche auftritt, da tritt auch das Wunder wieder auf, sowie umgekehrt die Wunder der Natur und Geschichte, mit denen ein Neues aus der

Tiefe des göttlichen Urbildes in die Endlichkeit eintritt, das die Schranken des Gewordenen durchbricht, die Verkündigungslaute und augenfälligen Beweise einer neuen Schöpfung sind, mit der sich der Urfond der göttlichen Liebe noch weiter enthüllt. Wo hat das Wunder ein Ende? Wo braucht sich kein neuer Durchbruch mehr zu ereignen? Da, wo die Schöpfung in irgend einem Kreise sich bis zu dem Punkte entwickelt hat, daß die ewige Liebe Gottes ihr entsprechendes Verständniß und ihre rechte Fassung in der Kreatur gewinnt.

Das Wunder der Schöpfung ist der nur Gott selbst begreifliche Ausbruch der freien göttlichen Urliebe, Urseligkeit und Urherrlichkeit, vermöge dessen Gott sich selbst, d. h. sein vollwesentliches Urbild, in den dunkeln Grund der Kreatürlichkeit versetzt hat, um auch aus dem Tode ein werdendes Leben zu entzünden.

Jetzt noch einige Bemerkungen über die stufenmäßig fortschreitende Entwickelung der Welt. Sie folgt a priori aus dem Zweck der Welt und ist ebenfalls nur aus dem Gesichtspunkte des Wunders, und zwar einer fortschreitenden Steigerung desselben zu begreifen.

Der Zweck der Weltbildung kann nur darin bestehen, daß die im Dunkel des endlichen Weltgrundes bewußtlos ruhenden, gottverwandten Potenzen, indem sie von Gott zum Leben und zur Gestaltung aufgerufen werden, sich in die Ähnlichkeit mit dem göttlichen Urbilde der Welt gestalten, und dasselbe auf individuell selbstbewußte Weise eigenthümlich und freiheitlich in sich ausprägen. Diese individuelle Selbstgestaltung nach dem göttlichen Urbilde hebt an von Gott aus als das Eingehen des göttlichen Urbildes in die Formen der Endlichkeit, und darin liegt die göttliche Thesis der Kreatur. Aber die Gestaltung muß nothwendig zugleich die eigne That der Kreatur werden; diese muß den göttlichen Fond aus sich selbst reproduciren in eigenleblicher, nachbildlicher Selbstbestimmung. Der göttlichen Thesis entspricht also nothwendig eine kreatürliche Antithesis. Aber die kreatürliche Welt kann das Ziel und den Mittelpunkt ihrer Selbstgestaltung nur in der vermittelten, selbstgewissen Einheit mit dem göttlichen Urbilde finden, sie strebt also einer unendlichen Synthesis zu, und in diesem Vermittelungsproceß ihrer Selbstgestaltung nach dem Bilde Gottes durchläuft die

Welt, da sie für sich in der Nacht des Endlichen anhebt, aber zur Einheit mit dem Unendlichen emporstrebt, nothwendig eine bestimmte Stufenleiter von Entwickelungsphasen, auf welcher das Betreten jeder höheren Staffel durch eine neue, tiefere Wiederholung des göttlichen Schöpfungswunders bedingt ist.

Die antithetische Selbstbestimmung der Kreaturen, im Unterschiede der urbildlichen Thesis Gottes, hebt an im Elemente des Raums und der Zeit. Im Raum individualisirt sich die von Gott verschiedene Weltsubstanz in eine bestimmte Anzahl nebeneinander bestehender, sich gegenseitig beschränkender Einzelwesen. Aber die Bestimmung derselben nach der Idee des göttlichen Ganzen ist, daß sie sich zu Einem vollendeten Universum unter einander ergänzen sollen. In der Zeit treten diese endlichen Wesen nicht nur gleichzeitig, sondern noch vielmehr nach einander hervor, und jedes durchläuft in sich selbst eine Reihe von Veränderungen, in denen es sich als seiner selbst nicht mächtig erweist, so daß es endlich wieder zu sein aufhört. Aber nach der Idee Gottes, der sein Urbild in der Kreatur verwirklichen will, soll das endliche Wesen auch dauernde Selbstheit und ein freies Fürsichsein in der Zeitlichkeit erlangen. Eingetaucht in das dunkle Element der Materie, das Raum und Zeit erfüllt, beginnen die Kreaturen in der Nacht des bewußtlosen Daseins und stehen unter der Gewalt einer blinden Nothwendigkeit, der sie willenlos folgen müssen. Aber wie Gott, kraft seiner unendlichen Persönlichkeit, der freie und selige ist, so ist auch für die Kreaturen das höchste Ziel die Persönlichkeit, zu welcher sie aber nur im Bewußtsein und Gefühl ihrer Gemeinschaft mit Gott gelangen können.

Das Ziel der Welt ist also, daß die Kreaturen sich aus dem Elemente des Getheilten, Selbstlosen und Unpersönlichen durch Aneignung des göttlichen Urbildes zu freien Wesen entwickeln, die in ihrer individuellen Verschiedenheit und relativen Selbstständigkeit gegen einander, sich in der Idee des Ganzen gegenseitig unendlich ergänzen, und zwar so, daß jedes Einzelwesen, indem es sich als ein Glied des Ganzen fühlt, zugleich auf bestimmte Weise die unendliche Fülle des göttlichen Urbildes erkenne, erlebe und in freien Formen reproducire.

Die Selbstentwickelung der Kreatur aus der Nacht des Bewußtlosen und Leeren in diese Lichtfülle der persönlichen Gemeinschaft mit

dem lebendigen Gott, durchläuft so mit Nothwendigkeit eine Reihe von übereinander sich erhebenden Stufen, deren Anzahl sich a priori nicht bestimmen läßt. A posteriori aber erkennen wir folgende allgemeine Weltstufen, welche die tellurische Lebenssubstanz in ihrer Entwickelung vom Zustande des bewußtlosen Seins bis zu dem Momente der höchsten Selbstverwirklichung des göttlichen Urbildes durchlaufen hat.

Auf der *ersten* und niedrigsten Stufe ist das kreatürliche Leben auf Erden nach seiner individuellen Selbstheit noch ganz in das dunkle Element der Schwere und des tellurischen Elementarprocesses versenkt, und die Individuen dieser Stufe sind ganz eben so seelen- und willenlos, wie der Planet selber, sofern er ein bewußtloses Glied eines allgemeinen kosmischen Körpersystems darstellt. Die Kreaturen dieser Stufe sind bloße endliche Dinge, sind erst *Leiber* ohne *Seelen*. Sie stellen nur die bis zu einem gewissen Punkte hin zur Gestaltung gekommene Materie dar, bevor dieselbe fähig wird, Wesen aus sich hervorgehen zu lassen, die das göttliche Urbild selbstheitlich in sich reproduciren. Die höchsten Repräsentanten dieser Stufe sind die *Krystalle*, diese Körper mit einem bestimmten Typus der Gestalt im Unterschied von den amorphen Körpern.

Auf der *zweiten* Grundstufe der irdischen Lebensentwickelung gelangen die Einzelwesen dazu, in sich selbst und für sich selbst *lebendig* zu werden, und aus dem Körper ringt sich eine fühlende Seele empor. Den Übergang zu dieser Stufe macht die Pflanzenwelt. Ihre höchsten Repräsentanten sind die Thiere aus den Ordnungen der höhern Thierklassen. Aber die zum Bewußtsein erwachende Seele bleibt noch gefangen in den engen Schranken von Raum und Zeit. Obwohl das göttliche Urbild sich also im leiblichen Organismus des Pflanzen- und Thierlebens in dieser wunderbaren Harmonie der Glieder, die sich zweckheitlich zum mikrokosmischen Ganzen integriren, viel klarer und selbstständiger abspiegelt, als in dem todten Krystalle, der ohne alle gegenheitliche und harmonische Gliederung in sich ist, so wird die thierische Seele sich doch desselben nicht bewußt und hat noch nicht die Fähigkeit, im Abbilde das göttliche Urbild zu erschauen. Zu diesem Bewußtsein des Unendlichen im Endlichen gelangt das Einzelwesen erst auf der

dritten Grundstufe der irdischen Lebensentwickelung, wo es sich

als Geist verwirklicht. Denn von nun an tritt die Kreatur, kraft ihrer Geistigkeit, mit Fühlen, Wollen und Erkennen durch die Macht des Glaubens, Liebens und Hoffens, in Wechselgemeinschaft mit dem persönlichen Gott. Aber auch der Geist der ganzen Menschheit, in dessen geschichtlicher Darlebung und Entfaltung auf Erden die einzelnen Iche sich als integrirende Glieder eines gottgedachten und nach Gottes Urbilde angelegten, einheitlichen Geisterorganismus zu einander verhalten, beginnt seinen Gestaltungsproceß vom Element des bewußtlosen Seins aus, und bleibt daher mit der Schranke desselben, die das Gefühl verdunkelt, den Willen lähmt und das Erkennen mit eiteln Scheinbildern betrügt, auf allen seinen Entwickelungsstadien behaftet. Dies macht die natürliche Sündhaftigkeit des menschlichen Geistes aus, und in dieser seiner Sündhaftigkeit, die im Leben des Einzelnen sich auf die mannichfachste Weise zur bewußten Sünde und Selbstverschuldung gestaltet, fühlt sich der Geist noch unter dem Fluche der Nichtigkeit und Eitelkeit des Weltprincips und im Widerspruch mit dem göttlichen Urbilde, zu dessen Verwirklichung er angelegt ist, und dessen Leben, Licht und Gesetz er in tiefster Seele, wenn auch unter trüben Formen der sinnlichen Vorstellung, erahnt. So bleibt zur Verwirklichung des göttlichen Urbildes in der Menschheit in entsprechender Abbildlichkeit noch eine

vierte Stufe übrig, als deren Anfänger und Vollender das Zeugniß der Geschichte, im Einklange mit dem christlichen Bewußtsein, uns Jesum Christum, den Erlöser der Menschheit, darstellt.

Der Anfangspunkt jeder dieser vier Grundstufen ist durch eine neue Schöpfung, ist durch eine vertieftere, vollwesentlichere Thesis des göttlichen Urbildes im Elemente des Weltprincips bedingt, und der Durchbruch dieses neuen, urgründlicheren Lebensfonds, der vom göttlichen Urbilde ausströmt im Selbstentfaltungsprocesse des kreatürlichen Lebens, hebt als ein Wunder, als eine Überwindung niederer, untergeordneter Natur- und Lebensgesetze durch höhere und vollendetere an.

Wie nun, von der einen Seite, das kreatürliche Leben, um sich als eigenes Selbstwesen und durch eine der jedesmaligen göttlichen Thesis nachfolgende selbstheitliche Antithesis lebendig zu gestalten und von Gott zu unterscheiden, sich nur allmählich und stufenweise entwickeln kann, so paßt auch Gott, von der andern Seite, die Gesetze, unter die er jede

Entwickelungsstufe stellt, derselben an, und daraus folgt, daß die Naturgesetze einer niedern Lebensstufe von Gott nicht in absoluter Weise gewollt werden, und daß sie also auch nicht starr und unbeweglich sind, sondern unter gewissen Bedingungen und nach gewissen göttlichen Zwecken Ausnahmen erleiden, die dann aber selbst der Ausdruck einer höheren und umfassenderen göttlichen Weltordnung sind. Nun bleiben zwar die niedern Lebensstufen, sammt ihren Gesetzen, als Vorbedingungen für die höheren nothwendig mit bestehen, aber nicht ohne Rückwirkung von Seiten der letztern; vielmehr, so weit sie von diesen umspannt und denselben organisch eingefügt werden, erleiden sie nothwendig auch die mannichfachsten Modificationen, die aber wegen der Beschränktheit des menschlichen Gesichtskreises nicht a priori bestimmt werden können. Soviel ist aber a priori gewiß, daß die Wesen einer höheren Ordnung selbst, da sie nur aus dem Durchbruch einer tieferen Setzung des göttlichen Urbildes im sich entwickelnden Weltprincip hervorgegangen sind, und also nach ihrem Dasein als neue Schöpfungswunder dastehen, auch einem anderen Gesetze des Lebens und Wirkens folgen, als die Wesen der niederen Ordnungen, und daß sie also Lebensäußerungen oder, insofern sie selbstbewußte Wesen sind, Handlungen vollbringen, welche, im Vergleich mit den Lebensäußerungen niederer Wesen, wahre Wunder sind. Was für die niederen Wesen noch eine Schranke ist, ist für die höheren keine mehr. Rückwirkende Eingriffe in das Leben gewisser Lebenskreise, die jenen unmöglich sind, sind diesen möglich, denn sie haben Kräfte und Mittel in ihrer Gewalt, die den niederen Wesen noch ganz versagt sind. Demzufolge müssen wir denken, daß im Leben dieses irdischen Weltganzen, dem wir jetzt angehören und das als ein für sich bestehender Lebenskreis das göttliche Urbild des ganzen Universums auf eine bestimmte, eigenthümliche Weise in sich zu verwirklichen hat, daß in dieser sublunarischen Welt im Laufe der Entwickelung ihrer Lebenssubstanz irgend einmal ein Culminationspunkt schon eingetreten ist oder noch eintreten wird, wo ein Einzelwesen erscheint, das sich bestimmend aus dem vollen Centrum der göttlichen Idee, aller untergeordneten Lebensprincipien der Natur selbstheitlich mit freier Willensbestimmung mächtig ist, und so, je nachdem es der Zweck seiner Sendung erfordert, Wirkungen auf die Natur und Menschheit hervorbringen

kann, die einzig dastehen, sofern dies Wesen selbst als ein einziges gedacht werden muß. Mithin werden dann die der höheren Sendung dienenden Handlungen dieses Wesens, im Vergleich mit den Werken anderer Menschenkinder, wahre Wunder sein.

Aus diesem Gesichtspunkte reihet sich auch das Wunderwesen Christi organisch mit ein in den Vollbegriff des irdischen Weltganzen; aus diesem Gesichtspunkte muß besonders das Wunder seiner Auferstehung ein neues Licht gewinnen und als der Culminationspunkt des irdischen Lebens der Menschheit erscheinen, indem es zugleich die Brücke versichtbarlicht, auf welcher die diesseitige Menschheit durch ihren eigenen König und Hirten, Christus, in das Jenseits hinübergeleitet wird.